VISIT…

Российское юридическое образование

Философия права

Учебник

УДК 340(075)
ББК 67.0я73
Ф 56

Рецензенты:
Шкода В.В., *доктор фил. наук, профессор, профессор кафедры теории культуры и философии науки Харьковского Национального университета им. В.Н.Каразина;*
Петришин А.В., *доктор юрид. наук, профессор, академик АПрН Украины, профессор кафедры теории государства и права Национальной юридической академии Украины им. Ярослава Мудрого.*

Ф56 **Философия** права: Учебник / О.Г. Данильян, Л.Д. Байрачная, С.И. Максимов и др. , Под ред. О.Г. Данильяна. - М.: Изд-во Эксмо, 2005. — 416 с. - (Российское юридическое образование).

ISBN S-699-08705-2

В учебнике освещается содержание, назначение и историческое развитие философии права, а также основные ее разделы: правовая онтология, правовая антропология, правовая аксиология и т.п. Значительное место в работе уделено анализу современных философско-правовых доктрин, а также философским проблемам права и власти в переходных обществах.

Для студентов, аспирантов и преподавателей юридических вузов и факультетов, а также для тех, кто интересуется философско-правовыми проблемами.

УДК 340(075)
ББК 67.0я73

© О.Г.Данильян, Л.Д. Байрачная, С.И. Максимов и др,
© ООО «Издательство «Эксмо», 2005

ISBN 5-699-08705-2

www.infanata.org

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

ЧАСТЬ I.
СОДЕРЖАНИЕ И НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПРАВА, ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

Раздел I. ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА 9
§ 1. Предмет философии права. Философско-правовая рефлексия 9
§ 2. Философия права в системе наук, ее основные вопросы и функции 19

Раздел И. МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФИИ ПРАВА 29
§ 1. Сущность методологии права и ее уровни 29
§ 2. Основные типы правопонимания: правовой позитивизм и естественно-правовое мышление 33
§ 3. Способы обоснования права: объективизм, субъективизм, интерсубъективность 43

Раздел III. ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФИЛОСОФИИ ПРАВА 52

Тема 1. Философско-правовая мысль Древнего Востока 53
§ 1. Общая характеристика условий зарождения и развития философско-правовых идей Древнего Востока 53
§ 2. Этические учения Древней Индии как предпосылки возникновения философско-правовых идей 56
§ 3. Философско-правовые идеи в Древнем Китае 63

Тема 2. Философия права античности и Средневековья 75
§ 1. Возникновение и развитие философско-правовых взглядов в античный период 75
§ 2. Особенности философско-правовой мысли в эпоху Средневековья 90

Тема 3. Философско-правовые учения в Западной Европе в XV-XVIII столетиях 97
§ 1. Философско-правовая мысль эпохи Возрождения и Реформации . 98
§ 2. Философия нрава Нового времени и эпохи Просвещения 104

Тема 4. Философско-правовые учения в Западной Европе конца XVIII — середины XIX столетия 120
§ 1. Этико-правовые идеи в философии Иммануила Канта 120
§ 2. Философия нрава Георга Гегеля 128
§ 3. Историческая школа и марксизм как формы правового объективизма 135

Тема 5. Философия права XX столетия . . . 143
§ 1. Основные черты философии права XX столетия . . . 144
§ 2. Современная трансформация позитивизма. Неопозитивизм . . . 150
§ 3. Концепции возрожденного естественного права XX столетия . . . 157
§ 4. Современные концепции естественного права интерсубъективного направления . . . 174
Раздел IV. ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ- 189
§ 1. Зарождение отечественной философии нрава и ее мировоззренческо-методологические основания . . . 189
§ 2. Основные идеи русских философов права . . . 193

ЧАСТЬ II.
ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

РАЗДЕЛ V. ПРАВОВАЯ ОНТОЛОГИЯ: ПРИРОДА И СТРУКТУРА ПРАВА -211
§ 1. Онтологическая природа права. Правовая реальность . . . 211
§ 2. Естественное и позитивное право как основные структурные элементы правовой реальности, их смысл и соотношение . . . 219
§ 3. Формы бытия права: идея права, закон, правовая жизнь . . . 225
Раздел VI. ПРАВОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ПРАВА . . . 231
§ 1. Природа человека и право. Антропологические основы права . . . 231
§ 2. Философский смысл и обоснование прав человека . . . 240
§ 3. Личность и право. Гуманистическая природа права . . . 246
Раздел VII. ПРАВОВАЯ АКСИОЛОГИЯ: ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВЫ ПРАВА . . . 255
Тема 1. Ценностные основы права . . . 255
§ 1. Ценности в праве и право как ценность . . . 255
§ 2. Свобода как ценность. Право как форма свободы . . . 263
§ 3. Справедливость как основная правовая ценность . . . 268
Тема 2. Универсальное и культурно-особенное в ценностном измерении права . . . 273
§ 1. Правосознание как проблема философии права . . . 274
§ 2. Право и мораль . . . 282
§ 3. Универсально-цивилизационное и специфично-культурное в правосознании . . . 287
Раздел VIII. ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРАВА. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВА И ВЛАСТИ В ПОСТТОТАЛИТАРНОМ ОБЩЕСТВЕ . . . 294
§ 1. Политико-правовые институты и их роль в осуществлении права 295
§ 2. Философские проблемы нрава и власти в трансформирующемся обществе . . . 304
УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРИЛОЖЕНИЯ . . . 315
АЛЬБОМ СХЕМ . . . 317
ПЕРСОНАЛИИ . . . 344
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ . . . 379

ПРЕДИСЛОВИЕ

Трансформация российского общества в направлении цивилизованных форм организации невозможна без утверждения его на началах права. Поэтому сегодня право оказалось в центре обсуждения всех социально значимых проблем. Данное обстоятельство обусловило насущную потребность в глубоком проникновении в сущность этого сложного феномена на основе его философского осмысления. Последнее предполагает взгляд на право не просто как на социальный институт и средство осуществления политических целей, а как на сложный мир, многогранную реальность со своими закономерностями, устройством и логикой развития, отличающими его от других сфер человеческого бытия. Эту его специфику призвана обозначить философия права, которая начинается с возникновения идей об объективной, независимой от официально-властного усмотрения природе и смысле права.

Исследования в области философии права имеют давние и богатые традиции. На протяжении уже нескольких веков она как самостоятельная научная и учебная дисциплина занимает видное место в западных университетах. Определенный опыт изучения и преподавания этой дисциплины был накоплен и в дореволюционной России. Однако в советское время этот опыт был утрачен.

В современных условиях демократических преобразований в России, становления в ней начал права и правовой государственности этот опыт восстанавливается, а философия права начинает занимать все более значимое место в системе отечественного юридического образования. В то же время, несмотря на свою важность и актуальность, по этой дисциплине ощущается существенная нехватка учебной и учебно-методической литературы. Настоящий учебник призван, в какой-то мере, восполнить этот пробел и помочь студентам в изучении философии права.

В учебнике выделено две части. В первой рассматривается

содержание и предназначение философии права, раскрываются основные положения современного философско-правового знания через положения основных направлений и учений, составляющих богатство философско-правовой мысли. Во второй части акцентируется внимание на основных проблемах философии права: правовой онтологии, правовой антропологии, правовой аксиологии. Эта часть содержит много специфического материала, существенно отличающегося от общетеоретических философских и правовых курсов. Это, прежде всего, касается вопросов о мировоззренческом и методологическом обосновании различных правовых ориентации, философии прав человека, философских проблем права и власти в посттоталитарном обществе.

К каждому разделу учебника дается список литературы, включающий основные работы выдающихся философов, монографическую и учебную литературу, а также контрольные вопросы. К учебнику прилагается словарь персоналий и терминологический словарь, а также альбом схем, в котором наглядно демонстрируются основные проблемы и подходы к философии права. Все это будет содействовать более глубокому овладению студентами философско-правовыми знаниями как в ходе практических занятий, так и во время самостоятельной работы.

Разумеется, авторы учебника не претендуют на исчерпывающий анализ поставленных в нем проблем и будут благодарны за полезные замечания и предложения. Они также выражают искреннюю признательность всем тем, кто помогал им в ходе подготовки и издании этой работы.

СОДЕРЖАНИЕ И НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПРАВА, ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

ЧАСТЬ I

Раздел I

ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Философское осмысление права — задача особой научной и учебной дисциплины — философии права, имеющей свой собственный предмет исследования и категориальный аппарат. Философия права — это древняя наука, имеющая солидную историю: она уже была представлена в произведениях Платона и Аристотеля, достигла особого развития в Западной Европе в XVII-XVIII вв. и продолжает функционировать в системе гуманитарного знания современности. В России сегодня, после известной утраты традиций философско-правовых исследований в советское время, наблюдается значительное повышение интереса к философии нрава как со стороны философов, так и со стороны юристов. Можно даже говорить об определенном философско-правовом «буме».

Однако подходы различных исследователей к пониманию предмета и метода философии нрава, специфики философско-правовой рефлексии, места философии права в системе наук, к определению ее основных вопросов и функций и т.д. далеко не однозначны. Целью данного раздела и является поиск ответов на эти проблемные вопросы.

§ 1. Предмет философии права. Философско-правовая рефлексия

Дискуссия о предмете философии права. В истории философско-правовой мысли существовали разнообразные подходы к определению философии права и ее предмету. Так, например, Г. Гегель считал ее философской наукой о праве, которая имеет своим предметом идею права[1]. Русский философ С. Франк по-

[1] См.: *Гегель.* Философия права. — М., 1990. — С. 59.

нимал философию права как учение об общественном идеале. «Философия права, — писал он, – по основному традиционно типическому ее содержанию есть познание общественного идеала, уяснение того, каким должен быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества»[1].

В современной философии права ее предмет также определяется по-разному. От самых широких определений, как, например, у известного российского философа права В. Нерсесянца: «Философия права занимается исследованием смысла права, его сущности и понятия, его оснований и места в мире, его ценности и значимости, его роли в жизни человека, общества и государства, в судьбах народов и человечества»[2] до самых узких, как, например, итальянского философа права Н. Боббио, который считает справедливость единственной проблемой философии права, составляющей ее предмет[3].

Многообразие подходов к предмету философии права вполне закономерно, ибо его определение предполагает выявление отношения исследователя как к философии, так и к праву. Можно предположить, что подходов к предмету философии права столько, сколько существует философских систем, а выявление предмета философии права невозможно без четкого определения позиции исследователя к самому феномену права, т.е. того, что, собственно, и должно быть исследовано.

Для решения этой проблемы целесообразно воспользоваться рассуждениями югославского теоретика права Р. Лукича. «Само понятие «философия права», — отмечает он, — легко определить исходя из уже известного понятия философии. Философия права представляет собой специальную философию — такую, предметом которой является не весь мир в целом, не все сущее как таковое, а лить одна его часть — право. Однако, поскольку она есть философия, хотя и специальная, ей присущи все черты философии вообще или соответственно общей философии. Это означает, что ее предмет аналогичен предмету философии»[4].

Следовательно, если общая философия представляет собой учение о предельных основаниях человеческого бытия, то, соответственно, философия права может быть определена в качестве учения о предельных основаниях права как одного из способов человеческого бытия. Используя подход И. Канта, определявшего предмет общей философии путем ответа на вопросы: 1) что я могу знать? 2) что я должен делать? 3) на что я смею надеяться? 4) что такое человек?[1], предмет философии права можно обозначить посредством постановки следующих вопросов: 1) что я могу знать о праве? 2) что я должен делать в соответствии с требованиями права и почему? 3) на что я могу надеяться в случае соблюдения или нарушения этих требований? В свою очередь все они могут быть сведены к одному обобщающему вопросу: что такое правовой человек или что представляет собою право как способ человеческого бытия? Ответы на эти вопросы и позволяют выяснить природу такого феномена как право и предмет философской дисциплины, которая его исследует.

Обоснование необходимости философии права. Хотя философско-правовые исследования имеют давнюю и богатую историю, а философия права имеет неоспоримые заслуги в развитии юриспруденции, необходимость ее существования как самостоятельной области теоретического знания не для всех исследователей представляется очевидным фактом. Встречаются самые разнообразные попытки отрицания философского подхода к праву. Как правило, они обосновываются или неприменимостью данного подхода для решения вопросов практической юриспруденции, или его безграничностью, а отсюда невозможностью реализации в полном объеме. Такая позиция, основывающаяся на узкопрофессиональной «юридизации» феномена права и искусственно изолирующая его от метафизических наук (т.е. наук о духе), характерна, прежде всего, для юридической догматики, представленной в настоящее время различными вариациями юридического позитивизма и легизма (от лат. lex — закон). «Чтобы узнать основной высший смысл права, — приводит пример такого подхода французский философ права Ф. Батиффоль, -- необходимо установить: почему существуют различные общества; но как ответить, не зная точно, что представляет собой человек, к чему он стремится, куда идет и должен идти? В конце концов, нам необходимо знать о Вселенной в целом, чтобы дать надлежащий ответ на подобные вопросы; но он не-

[1] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. - М., 1990. - С. 21.

[2] *НерсесянцВ.С.* Философия права: Учебник для вузов. - М., 1998. - С. 7.

[3] См.: *Джентиле Ф.* О роли философии права в изучении юриспруденции в Италии /, Государство и право. - 1995. - № 1. -- С. 135.

[4] *Лукич Р.* Методология права. - М., 1981. — С. 69.

[1] См.: *Кант И.* Трактаты и письма. -- М., 1980. — С. 331-332.

возможен для нас. Поэтому лучше ограничиться изучением позитивного права»[1].

Существует несколько обоснований необходимости существования философии права, среди которых мы рассмотрим только два: исторический и актуальный. Историческое обоснование необходимости существования философии права основывается на неопровержимом факте, что эти проблемы всегда волновали человечество на всем протяжении его существования. «Бесцельно ставить вопрос о законности такого рода исследований, — справедливо отмечал С. Франк, — он оправдан уже исторически как естественное удовлетворение нашего неискоренимого постоянного запроса человеческого духа. Запроса, выражающегося в постоянной духовной озабоченности людей о том, что есть подлинная правда, что должно в их общественной жизни»[2].

В свою очередь актуальное обоснование философии права основывается на выявлении такого аспекта, такой стороны права, познание которой возможно только при помощи философского подхода.

Какой же аспект права, его сущностная особенность с необходимостью предполагает философско-правовой подход? Очевидно, это обусловлено эзотерической (т.е. скрытой, тайной) сущностью самого феномена права. Право, несомненно, является одним из самых труднодоступных объектов познания и не стремится открывать исследователю свои тайны. Безусловный прогресс юриспруденции в последние десятилетия во всем мире, десятки написанных монографий и защищенных диссертаций по проблемам права, повышение престижности юридического образования и правовой культуры населения в целом — все это не снижает актуальности поставленной проблемы. Напротив, на месте решенной исследователем правовой проблемы возникают новые, а достигнутая им вершина в правовой науке открывает в ней новые, неведомые горизонты в виде бесчисленных вопросов, проблем, загадок и тайн. Для иллюстрации этого феномена можно воспользоваться созданным А. Шопенгауэром образом развивающегося научного знания как бесконечно увеличивающейся в своих размерах сферы: чем значительнее ее объем, тем больше у ее поверхности точек соприкосновения с непознанным. Этому

[1] Буржуазные теории права: Реф. сб. — М., 1982. — Вып. 2. — С. 20.

[2] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. — С. 21.

образу соответствует познавательный парадокс: чем больше мы знаем о праве, тем больше тайн и загадок возникает перед исследователем. Таким образом, область исследования философии права лежит на пересечении этих тайн, загадок и ее задача заключается в их раскрытии.

В чем коренятся источники эзотеричности права? Эта характерная черта права вытекает из его непосредственной связи с бытием человека, его сущностью, деятельностью и несет в себе особенности любого культурного феномена. Ведь известно, что человек — это самый таинственный и сбивающий с толку объект исследования (Тейяр де Шарден). Но этот таинственный объект по определению может быть познан только самим человеком и никем иным. Ведь как писал Ф. Достоевский, «человек есть тайна, я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком».

Подобно тому, как в человеке мы различаем физическое тело и душу (дух), так и во всех культурных (т.е. человеческих) феноменах мы обнаруживаем предметную форму и духовно-идеальную сущность. В праве мы также находим предметную и духовную стороны, за которыми исторически закрепились названия «позитивное право» и «естественное право». Данные словосочетания могут показаться не совсем удачными, но они сложились исторически и закрепились, к тому же они отражают структуру данного явления.

Что же понимается в философии права под позитивным и естественным правом?

Под позитивным правом подразумевается действующая система правовых норм, отношений и судебных решений. Под естественным же правом, как правило, подразумеваются идеальные первоосновы права. Понятие «естественное право» выражает глубинную сущность права, а его «идеальность» проявляется в том, что оно: во-первых, существует в сознании (правосознании) как его установка (хотя и находит выражение в формах поведения); во-вторых, представляет собой идеал, т.е. очищенную от случайностей форму должного в отношениях между людьми.

Кроме того, естественное право определяет исходные принципы, на основе которых принимаются (во всяком случае, должны приниматься) действующие правовые нормы и на основе которых происходит их оценка. Такая оценка осуществляется на основе иерархии ценностей, которую задает философия, решающая вопрос об отношении человека к окружающему миру, в том

числе и ценностном отношении. Критическая оценка, в которой выражается отношение человека к правовым нормам, необходима по отношению к реальному правопорядку, чтобы человек не стал его заложником. Однако критическое отношение личности к существующему правопорядку не имеет ничего общего с пренебрежительным отношением к существующему законодательству, а тем более к нарушению существующих законов.

Отсюда можно сделать вывод, что право как сфера человеческой деятельности тесно связано с философией. Фундаментальные проблемы права, такие, как справедливость, свобода и равенство, вина и ответственность и др., являются одновременно и важнейшими философскими проблемами, а их решение уходит своими корнями в решение основных философских вопросов о сущности человека и смысле его жизни, об онтологической структуре мира и способах его познания. Право, таким образом, но самому своему духу «философично», оно представляет собой «философию на практике», что, соответственно, предполагает и «философию в теории», роль которой и выполняет философия права.

Значение философии права в подготовке будущих юристов. Вполне очевидно, что умение осознать высокий гуманистический смысл своей деятельности, философски обосновать свою теоретическую позицию и принимаемое практическое решение является признаком высокого профессионализма и гражданской честности юриста. Такое обоснование, особенно в области практических решений, не всегда осознается, однако оно в значительной степени определяется доминирующими установками мировоззрения юристов, на формирование которого призвана оказывать влияние философия права. Попытки решать фундаментальные теоретические проблемы юриспруденции без философского обоснования приводят, как правило, к их релятивизации либо догматизации. «Тот, кто полагает, что обойдется без философского обоснования функционирования правовой системы, — пишет французский философ права Г.А. Шварц-Либерман фон Валендорф, -- в действительности бессознательно руководствуется своей «личной», домороценной философией, рискуя кончить блужданиями в потемках правовой дисгармонии»[1].

Таким образом, необходимость изучения студентами юридических вузов философско-правовых знаний определяется, прежде

[1] Буржуазные теории права: Реф. сб. . . . .Вып. 2. — С. 33-34.

всего, потребностями их будущей специальности. Изучение философии права в значительной мере способствует фундаментализации образования будущих юристов, их развитию в качестве самостоятельно мыслящих, политически незаангажированных граждан. Можно присоединиться к позиции известного британского философа права Г. Харриса, который считает, что философия права «...не является частью подготовки юриста как юриста, ее существование, я думаю, связано с более важной задачей — подготовки юриста как гражданина и гражданина как критика права»[1].

Эта позиция достаточно четко объясняет то основополагающее место и значение, которое занимает философия права в системе юридических и других гуманитарных наук и учебных дисциплин, предметами изучения которых является право и государство, а также то внимание, которое уделяется в западных университетах преподаванию этой дисциплины уже на протяжении многих столетий.

Хотя философия права не ставит своей целью решение конкретных проблем правоведения, а лишь помогает более четко осознать исследователю-юристу собственную позицию, упорядочить знание, по-новому взглянуть на свой предмет в свете более широкого подхода, тем не менее все центральные, фундаментальные проблемы правоведения находят свое решение или, по крайней мере, их обоснование именно на философском уровне. В этом как раз и состоит одна из «загадок» феномена права, и это обстоятельство определяет фундаментальную роль философии права в системе правоведения как общеметодологической дисциплины.

Это, однако, не означает призыв к юристам отбросить присущие юриспруденции методы исследования и заменить их философскими. Следует четко осознавать предназначение и возможности последних.

Что же касается опасений по поводу относительной широты сферы философского осмысления права, то эти опасения могут быть сняты посредством четкой фиксации интересов философии права, уточнения ее предмета и метода, определения ее места в системе философских и юридических наук. При этом определение предметной сферы и статуса философии права должно осуществляться посредством сопоставления ее с теорией права, которая является наиболее близкой ей по сфере интересов дисциплиной.

[1] *G.Harris.* Legal Philosophies. — L: Butterworth, 1980. - P. 4.

Сущность и особенности философского подхода к праву. Для уяснения специфики философии права как особой теоретической дисциплины необходимо выявить сущность и особенности философского подхода к праву.

Известно, что любая наука, определяя свой предмет исследования, как правило, оставляем в стороне вопрос о месте предмета этой науки в общей картине мира и о его отношении к сущности человека. Частные науки принципиально не могут «заглянуть» за свой «исходный пункт», свои базовые положения, и в этом их ограниченность. Так, И. Ньютон называл гравитацию высшей «причиной», позволяющей объяснять природные явления, но для которой он не мог найти причину ее самой в рамках той механики, которую он создал.

Что же касается философии, то ее сфера интересов как раз начинается там, где заканчивается сфера интересов частных наук. Философия обосновывает базовые положения частных наук, подводя их под свои «предельные основания», выявляя их смысл. Например, аксиомой, исходным пунктом юриспруденции как частной науки является предположение о том, что право является порождением воли субъекта государственной власти, что детерминирует в свою очередь вытекающее из него требование исполнения норм права. Это положение представляет собой не что иное, как выражение сущности позитивного права. Но постичь действительный смысл правовых явлений мы можем, лишь заглянув за пределы этой аксиомы, т.е. пытаясь отыскать основания ее самой.

Поэтому и считается, что предметом философии права являются *внеюридические (предельные) основания права,* которые в трактовке некоторых авторов справедливо раскрываются как познавательные, ценностные, социальные и антропологические основания права. Теория же права представляет собой, главным образом, учение о *действующем праве.* Именно в сфере теории права происходит развитие «всеобщих правовых понятий», которые выводятся из конкретного опыта функционирования отдельных отраслей права. Понятийным арсеналом теории права являются такие понятия, как «закон», «правоотношение», «субъект права», «правовая обязанность», «субъективное право», «обязательство», «ответственность» и др. Они представляют собой несущие конструкции позитивного права, его «понятийный каркас». Благодаря им происходит «оформление» и «упорядочивание» нормативной системы и понятийного аппарата правоведения в целом. Хотя философия права в своем анализе оснований права может использовать понятия позитивной науки о праве, однако она имеет и свои собственные категории, такие как «идея права», «смысл права», «цель права», «справедливость», "свобода", «равенство», «признание», «автономия личности», «нрава человека» и др.

Само по себе позитивное право не является предметом философии права. Позитивное право интересует философию права лишь в соотнесении с естественным правом, с позиции которого оценивается действующее право. В данном случае естественное право, оценивая позитивное право, играет роль как бы «права в праве». Благодаря такому соотнесению и оценке, позитивное право оказывается легитимированным (узаконенным) и одновременно лимитированным (ограниченным) в своих притязаниях. В целом можно согласиться с идеей о том, что предмет философии права соотносится с понятием «естественного права», а предмет теории права с понятием «позитивного нрава», однако следует подчеркнуть условность такого разграничения. Более точным будет утверждение, что философия нрава изучает «мир права» («правовую реальность» как философский аналог понятия «правовая система») в его всеобщности и целостности, его смысловое содержание. Здесь под правовой реальностью понимается вся совокупность правовых феноменов: правовых норм, институтов, существующих правоотношений, правовых концепций, явлений правового менталитета и т.д.

Философское осмысление и научное познание права: отличие предмета и метода. Специфика философии права как самостоятельной научной дисциплины проявляется в различии между философским осмыслением права и его научным познанием.

Различие по методу лежит в области семантического (т.е. смыслового.) и функционального отличия понятий «объяснение» и «понимание». Любая частная наука, в том числе и юриспруденция, рассматривает свой предмет как объект, находящийся вне познающего субъекта и относительно противостоящий ему. Причем познающийся объект признается в данном случае как *факт, как то, что существует в реальности.* Философия же стремится к пониманию, осмыслению должных ценностей и смыслов, раскрывает мир таким, *каким он должен быть.* Этот мир совершенных ценностей и смыслов дает человеку стимул для изменения бытия,

поскольку то, что должно быть, воспринимается им как идеальное по отношению к тому, что существует в реальности. Поэтому юриспруденция, изучая закономерности функционирования действующего права, описывает право таким, *каким оно является,* а философия права таким, *каким оно должно быть.* На основе этой идеальной правовой нормы и происходит оценка философией права существующей правовой реальности.

Причем философия права стремится не просто *объяснить* противостоящую человеку правовую реальность, но и *понять* ее. По этому поводу известный итальянский философ права Ф. Джентиле пишет: «В юридическом опыте сосуществуют — логическая форма, экономический интерес и этические ценностные позиции; они смешиваются друг с другом настолько, что невозможно не задаться вопросом о взаимосвязи между ними, тем, что есть, и тем, что должно быть. Отсюда вытекает, что лишь подлинно философское восприятие жизненных отношений способно привести к цели»[1].

Философско-правовая рефлексия. Если сферу предмета философии кратко можно выразить термином «основания», то сферу ее метода — термином «рефлексия» или «критика». Рефлексия (от лат. reflexio — отражение) в современном гуманитарном знании понимается как анализ собственных мыслей и переживаний; размышление, полное сомнений и колебаний. Частные науки, в том числе и юриспруденция, по своему методу догматичны, т.е. не занимаются критической проверкой своих оснований, философия же но своей природе критична, она постоянно оценивает свои основания. Такая оценка и представляет собой философскую рефлексию. Как отмечал Д. Коллингвуд, философское сознание никогда не думает просто об объекте, но, размышляя о каком бы то ни было объекте, оно также думает о своей собственной мысли об этом объекте. Философия поэтому может быть названа мыслью второго порядка — мыслью о мысли[2].

Рефлексия является обязательным элементом философско-правового познания. Более того, именно саморефлексивный характер философии права обусловливает то, что проблема ее предмета оказывается одним из центральных вопросов этой дисциплины. Рефлексия же оснований права и государства, по мнению немецкого философа права О. Хёффе, — это критический анализ «легитимации и ограничения политического сообщества»[1]. Другой стороной рефлексии философии права как критического анализа своих оснований есть обсуждение или дискурс. У того же О. Хёффе мы находим выражение «философский дискурс справедливости»[2]. Поэтому *рефлексию* и *дискурс* можно назвать важнейшими особенностями метода современной философии и философии права.

[1] *Джентиле Ф.О.* О роли философии права в изучении юриспруденции в Италии ,// Государство и право. —1995. — № 1. — С. 133.

[2] *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории: Автобиография. — М., 1980. - С. 5.

Произведенный анализ позволяет нам дать следующее определение рассматриваемого раздела знания. *Философия права — это философское учение о праве, отвечающее на вопросы, возникающие в правовой сфере методом философии. Ее предметом является, прежде всего, выявление смысла права, а также обоснование понимания этого смысла.* Данное определение не охватывает всего многообразия проблем философии права, но позволяет сосредоточиться на ее стержневой идее, связанной с представлением о праве как способе человеческого бытия.

Определение предмета философии права позволяет перейти к выяснению ее места среди других наук, а также ее основных вопросов и функций.

§ 2. Философия права в системе наук, ее основные вопросы и функции

Философия права в системе философии и юриспруденции. По своему статусу философия права представляет собой комплексную, смежную дисциплину, находящуюся на стыке философии и юриспруденции. Данное обстоятельство требует четкого определения ее места и роли в системе философии и правоведения.

Выход на проблематику философии права может быть осуществлен с двух противоположных сторон: от философии к праву и от права к философии.

Давайте рассмотрим особенности этих двух подходов к философии права.

Первый путь выхода на философско-правовую проблематику (философский подход к праву) связан с распространением

[1] *Хёффе О.* Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической теории права и государства. — М., 1994. — С. 15.

[2] Там же.

той или иной философской концепции на сферу права. Такое обращение философии к осмыслению правовой реальности, особенно характерное для эпохи Просвещения, оказалось весьма плодотворным для самой философии. Известно, что многие из серьезных достижений классической философии — результат такого обращения. В сфере философии права происходит своеобразная проверка познавательной силы той или иной философской концепции, ее практической состоятельности в одной из важнейших сфер человеческого духа. Все это дает полное основание заключить, что без рефлексии оснований права, философского осмысления правовой реальности в целом, философская система не может считаться полноценной.

Другой путь формирования философии права (юридический подход к праву) направлен от решения практических задач юриспруденции к их философской рефлексии. Например, от осмысления таких частных правовых проблем, как основания уголовного права, вина и ответственность, выполнение обязательств и др., — к постановке вопроса о сущности права. Здесь философия права предстает уже как самостоятельное направление в правоведении, специфический уровень изучения собственно права. Такое философское осмысление права осуществляется правоведами в его большей практической ориентированности, при которой идеальные первоосновы права рассматриваются в тесном соотношении с позитивным правом. Однако и в первом, и во втором случае философия права ориентируется на постижение сущности и смысла права, заключенных в нем начал и принципов.

Проблема дисциплинарного статуса философии права. В силу существования двух различных источников формирования философии права сложились и два основных подхода к пониманию ее статуса.

Первый подход рассматривает философию права как часть общей философии и определяет ее место среди таких дисциплин, как философия морали, философия религии, философия политики и др. В соответствии с этим подходом философия права относится к той части общей философии, которая «предписывает» человеку необходимую манеру поведения как социального существа, т.е. практической философии, учению о должном.

Второй подход относит философию права к отраслям юридической науки. С этой точки зрения она является теоретическим фундаментом для создания позитивного права и науки о позитивном праве. Под философией права здесь подразумевается паука, разъясняющая в «последней инстанции» значение правовых принципов и смысл правовых норм.

Каждый из подходов делает акцент на одном из двух возможных способов рефлексии над правом. Первый способ предполагает общефилософскую или общеметодологическую рефлексию, направленную на поиски предельных оснований, условий существования права, когда право соотносится со всей «ойкуменой» человеческого бытия -– культурой, обществом, наукой и т.д. Второй способ — частнофилософская или частнометодологическая рефлексия, которая тоже является философской, однако осуществляется в рамках самой правовой науки.

Такая двойственность философии права нашла свое выражение в том, что в ряде стран, например в Украине, ученая степень по философии права может присуждаться как по разряду философских, так и по разряду юридических наук. Следовательно, она может развиваться как философом, так и юристом. А если точнее, не просто философом, а философом-юристом, т.е. практически ориентированным философом, которого интересует не просто истина сама по себе, а реализация определенных практических целей в области права (например, достижение правового состояния конкретного общества), или юристом-философом, который должен уметь отстраняться от практических проблем своей науки и становиться на позицию ее внеюридического видения, т.е. на позицию философа. В подтверждение этой мысли можно привести слова одного из известных западных теоретиков права XX века Г. Коинга, который утверждает, что философия права, не отказываясь от познания вопросов чисто юридических, должна выходить за пределы данной сферы, связывать правовые феномены, понимаемые как явление культуры, с решением всеобщих и принципиальных вопросов философии[1].

В силу отмеченных обстоятельств может сложиться представление, что существуют две философии права: одна, разрабатываемая философами, другая — юристами. В соответствии с этим предположением некоторые исследователи даже предлагают различать философию права в широком смысле слова и философию права в узком смысле слова[2]. На самом же деле суще-

[1] См.: Проблемы буржуазной теории права. Философия права: Реф. сб. — М., 1984. — Вып. 3. — С. 23.

[2] См: *Гарник А.В.* Проблема дисциплинарного статуса философии права // Философия и социология в контексте современной культуры. — Днепропетровск, 1998. — С. 186.

ствует только одна философия права, хотя она и питается из двух разных источников. Первый источник философии права — это общефилософские разработки правовых проблем. Второй же ее источник связан с опытом решения практических проблем права. Таким образом, философия права — это единая исследовательская и учебная дисциплина, которая определяется своим основным вопросом, лишь в соотнесении с которым те или иные проблемы имеют к ней отношение. Она требует особых качеств от исследователя, работающего в этой области: сочетания фундаментальной философской подготовки и знания основных проблем политико-правовой теории и практики.

Конечно, каждый исследователь вместе с определенным профессиональным интересом вносит свое специфическое видение в предмет этой дисциплины, однако именно наличие различных позиций, их постоянный взаимообмен и взаимообогащение, сосуществование на основе дополнительности позволяют сохранить равновесие вокруг общей задачи — рефлексии оснований права.

Для более конкретного определения дисциплинарного статуса философии права целесообразно рассмотреть подходы к этому вопросу представителей различных философских направлений.

В системе Гегеля философия права не просто часть одного из фундаментальных разделов философии, а охватывает всю социально-философскую проблематику. В других философских системах, например, у С. Франка она - раздел социальной философии, который носит название социальной этики. Что же касается социальной философии марксизма (исторического материализма), в рамках которой рассматривалась проблематика права, то его последователями она исследовалась лишь в аспекте выявления социальных функций права. Поэтому философия права как самостоятельная дисциплина в рамках социально-философского учения о сущем и необходимом, где проблематика должного не затрагивалась, не могла сформироваться.

Аналитическая философская традиция (позитивизм) рассматривает философию права как составную часть политической философии, отказывая ей в статусе самостоятельной дисциплины. В современной западной философии проблематика философии права чаще всего рассматривается в рамках философской антропологии. Даже социальная и моральная философия, в тесной связи с которыми рассматриваются проблемы философии права, претерпели значительную антропологическую трансформацию под влиянием таких философских направлений, как экзистенциализм, феноменология, герменевтика, философская антропология, психоанализ и др.

Следовательно, достаточно сложно указать какой-либо единственный философский раздел, частью которого была бы философия права. В то же время совершенно очевидно, что она наиболее тесно связана с социальной, политической, моральной и антропологической философиями, каждая из которых делает акцент на одном из факторов формирования и исследования права: социальном, морально-ценностном, политическом, антропологическом. Так, политическая философия рассматривает вопрос: что такое власть и как соотносятся власть и право. Социальная философия: что такое общество и как соотносятся общество и право. Моральная философия: что такое мораль и как соотносятся мораль и право. Антропологическая философия: что такое человек и как соотносятся человек и право. Философия же права ставит общий вопрос: что такое право и в чем его смысл. Поэтому ее, несомненно, интересуют вопросы и о том, как связано право с такими феноменами, как власть, общество, мораль и человек.

Структура философии права. По своей структуре философия права близка к структуре общей философии. В ней могут быть выделены следующие основные разделы:

1) *онтология права,* в котором исследуются проблемы природы права и его оснований, бытия права и форм его существования, связи права с социальным бытием и его местом в обществе;

2) *антропология права,* в котором рассматриваются антропологические основы права, понятие «правовой человек», права человека как выражение личностной ценности права, а также проблемы статуса института прав человека в современном обществе, права человека в конкретном социуме, соотношение личности и права и т.д.;

3) *гносеология права,* в котором исследуются особенности процесса познания в сфере права, основные этапы, уровни и методы познания в праве, проблема истины в праве, а также правовая практика как критерий правовой истины;

4) *аксиология права,* в котором исследуется ценность как определяющая характеристика человеческого бытия, способ бытия ценностей, анализируются основные правовые ценности (справедливость, свобода, равенство, права человека и т.д.), их «иерархия» и способы реализации в условиях современной правовой реальности. К сфере интересов правовой аксиологии также

иногда относят вопросы соотношения права с иными формами ценностного сознания: моралью, политикой, религией, а также вопрос о правовом идеале и правовом мировоззрении;

5) в структуре философии права можно выделить и *прикладной раздел,* в котором рассматриваются философские проблемы конституционного права (правовая государственность, разделение властей, конституционная юрисдикция), гражданского нрава (договор и уравнивание убытков и выгод, собственность), процессуального и уголовного права и др.

Соотношение философии права, общей теории права и социологии права. В рамках правоведения философия права наиболее тесно связана с теорией права и социологией права. Вместе эти три дисциплины составляют комплекс общетеоретических и методологических правовых дисциплин и их наличие связано с существованием в самом праве, как минимум, трех аспектов: ценностно-оценочного, формально-догматического и аспекта социальной обусловленности. Философия права акцентирует внимание на рефлексии оснований права, юридическая теория — на конструировании понятийного каркаса позитивного права, социология права — на вопросах социальной обусловленности и социальной эффективности правовых норм и правовой системы в целом.

В связи с этим возникает вопрос, являются ли эти дисциплины автономными или представляют собой разделы общей теории права? Можно предположить, что в известном смысле термином «теория права» могут быть охвачены все три дисциплины, поскольку они касаются общетеоретических аспектов права: философских, социологических, юридических. Однако в строго научном смысле слова данный термин применим лишь к юридической науке. Попытка же соединить эти три учебно-исследовательские направления в рамках одной дисциплины — общей теории права (тем более, в том виде, в каком она сложилась на сегодняшний день) научно не обоснована, и ее практическая реализация может привести к негативным результатам. Теория права, философия права и социология права вполне успешно способны взаимообогащать и взаимодополнять друг друга как автономные дисциплины. Объединение же их теоретического потенциала с целью обеспечения целостности системы знаний о праве должно осуществляться не путем создания единой правовой науки, что представляет собой достаточно сложную задачу, поскольку последняя должна соединять в себе как минимум три различные методологические позиции: юриста, философа и социолога, а путем фундаментализации подготовки самих юристов, которые должны быть способными видеть право не только с позиции своей дисциплины, но и с позиции философии и социологии.

Основные вопросы философии права. Как уже отмечалось, философию права как самостоятельную исследовательскую дисциплину конституирует (т.е. устанавливает, определяет) ее основной вопрос, от решения которого зависит решение всех других ее вопросов. Конечно, на определение этого основного вопроса непосредственное влияние оказывает мировоззренческая позиция исследователя, поэтому неудивительно, что у каждого исследователя может быть свой подход к определению основного вопроса философии права. Так, теоретик права Г. Кленнер, позиция которого основывается на теории марксизма, определяет основной вопрос права как «отношение юридического к материальному, и, в частности, к экономическим условиям жизни общества»[1]. Придерживающийся же объективно-идеалистической точки зрения фон Валендорф видит основной вопрос философии права в «отборе» истинных ценностей и создании на их основе системы ценностей в виде конкретного правопорядка, назначение которого — поддержание социального мира. «Право — логика ценностей», — подчеркивает он[2]. Другой западный исследователь А. Брижемен полагает, что все вопросы философии права сводятся к одному основному: «каким должно быть право в свете социальной справедливости?»[3]. Русский же философ И. Ильин центральным для философии права считает вопрос об обосновании права (естественного и позитивного)[4]. По мнению авторов учебника, одно из самых простых и глубоких определений основного вопроса дает видный немецкий философ права А. Кауфман: «Основным вопросом философии права, как и всей правовой науки, является вопрос: что есть право. Это значит: какие сущностные формы, какие онтологические структуры, какие основные законы бытия мы называем правом? От ответа на этот вопрос зависит решение многих других важнейших правовых проблем»[5].

---

[1] *Кленнер Г.* От права природы к природе права. — М., 1988. — С. 223.

[2] Буржуазные теории права: Реф. сб. — М., 1982. — Вып. 2. — С. 35.

[3] Проблемы буржуазной теории права: Реф. сб. — М., 1981. — Вып.1. — С. 30.

[4] См.: *Ильин И.А.* О сущности правосознания // Соч. в 2 т. — Т.1. — С. 106–125.

[5] *Kaufmann A.* Rechtsphilosophie im Wandel. — Frankfurt a.M., 1972. — S. 104.

Исходя из нашего видения сущности и задач философии права, основной вопрос: «что есть право?» будет выглядеть как вопрос о смысле права. Поскольку философия должна не просто декларировать какие-либо идеи, но и аргументировать их, то и основная задача философии права должна заключаться в обосновании права и определении его смысла. Вопрос «что есть право (каков его смысл)?» является основным для философии права потому, что от ответа на него непосредственно зависит решение всех других важнейших правовых проблем, в том числе в сфере правотворчества и правоприменения. Этот вопрос является философским, поскольку соотносит право с человеческим бытием.

Ввиду сложности самой структуры права решение основного вопроса философии права может быть осуществлено через решение ряда основных задач, или **главных вопросов философии права:**

1) об *основании справедливости и ее критериях* (задача, в рамках которой право соотносится с моралью) — этот вопрос является центральным в философии права, в более традиционном виде он выглядит как вопрос об обосновании «естественного права»;

2) о *нормативной (обязывающей) силе права,* или вопрос о том, почему человек должен подчиняться праву (задача, в рамках которой определяется соотношение права и власти);

3) *о природе и функциях позитивного права* (задача, в рамках которой выясняется характер правовых норм), тесно связанный с решением предыдущих двух вопросов, — он обеспечивает оправдание позитивному праву.

Решение этих основных задач или главных вопросов философии нрава позволяет обеспечивать легитимацию и ограничение права, т.е. обосновывать необходимость права для человека и определять границы, за которые оно не может заходить.

Функции философии права. Как и любой другой философской дисциплине философии права присущ ряд функций. Среди них важнейшими являются: мировоззренческая, методологическая, отражательно-информационная, аксиологическая, воспитательная.

Мировоззренческая функция философии права заключается в формировании у человека общего взгляда на мир права, правовую реальность, т.е. на существование и развитие права как одного из способов человеческого бытия; она определенным образом решает вопросы о сущности и месте права в мире, его ценности и значимости в жизни человека и общества в целом или, другими словами, формирует правовое мировоззрение человека.

Методологическая функция философии права находит свое отражение в формировании определенных моделей познания права, способствующих развитию юридических исследований. С этой целью философия права разрабатывает методы и категории, при помощи которых и проводятся конкретные правовые исследования. Результирующим выражением методологической функции права является оформление имеющегося знания о праве в виде способа его осмысления как содержательно-смысловой конструкции, *обосновывающей его основные идеи.*

Отражательно информационная функция обеспечивает адекватное отражение права как специфического объекта, выявление его существенных элементов, структурных связей, закономерностей. Это отражение синтезируется в картине правовой реальности или «образе права».

Аксиологическая функция философии права заключается в разработке представлений о правовых ценностях, таких как свобода, равенство, справедливость, а также представлений о правовом идеале и интерпретации с позиций этого идеала правовой действительности, критика ее структуры и состояний.

Воспитательная функция философии права реализуется в процессе формирования правосознания и правового мышления, через разработку собственно правовых установок, в том числе такого важного качества культурной личности, как ориентация на справедливость и уважение к праву.

ВЫВОДЫ

1. Философское осмысление права — задача особой теоретической дисциплины - философии права, предметом которой является выяснение смысла права, а также обоснование понимания этого смысла, а ее основными категориями — идея, смысл, цель права, справедливость, свобода, равенство, признание, автономия личности, права человека и др.

2. Философия нрава имеет сложную структуру, в которую входят: онтология права, гносеология права, аксиология права, феноменология права, правовая антропология, прикладная философия права и др.

3. По своему статусу философия права представляет собой комплексную, смежную дисциплину, находящуюся на стыке философии и юриспру-

денции, в рамках правоведения философия права тесно связана с теорией права и социологией права.

4. Функциями философии права являются: мировоззренческая, методологическая, отражательно-информационная, аксиологическая, воспитательная и др.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что изучает философия права?
2. Какие существуют точки зрения на предмет философии нрава и какая из них кажется вам наиболее обоснованной?
3. Чем отличается предмет философии права от предмета общей теории права?
4. Что составляет особенности метода философии права?
5. Какое место занимает философия права в системе философских наук?
6. Какое место занимает философия права в системе юридических наук?
7. Как бы вы сформулировали основной вопрос философии права?
8. Какие функции выполняет философия права?
9. Почему необходимо изучать философию права будущему юристу?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев С. С.* Философия права. — М., 1997. — С. 10–46.
2. *Бачинин В. А.* Философия права и преступления. — Харьков, 1999. — С. 10–23.
3. *Гарник А. В.* Проблема дисциплинарного статуса философии права // Философия и социология в контексте современной культуры. — Днепропетровск, 1998. — С. 179–188.
4. *Максимов С. І.* Про філософське осмислення права (до питання про предмет філософії права) // Вісник Акад. прав. наук України. — 1998. — № 2. — С. 89–98.
5. *Керимов Д. А.* Методология права (предмет, функции, проблемы философии права). — М., 2000. — С. 6–15.
6. *Нерсесянц В. С.* Философия права. — М., 1997. — С. 8–16.
7. *Тихонравов Ю.В.* Основы философии права. — М., 1997. — С. 11–46.
8. *Шкода В. В.* Вступ до філософії права. — Харьков, 1996. — С. 5–42.

Раздел II

МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

В современных условиях, когда происходит коренное переосмысление оснований правоведения, разработка методологических проблем философии права приобретает особое значение. Благодаря таким исследованиям, во-первых, происходит реализация методологической функции философии права по отношению к правоведению в целом, то есть осуществляется более глубокое и систематическое рассмотрение методологических проблем права, во-вторых, создаются предпосылки для рассмотрения всех проблем философии права в историческом и теоретическом аспектах. В связи с этим в данном разделе предполагается рассмотреть вопросы о понятии и системе методологии права, месте философии права в этой системе, об особенностях метода философии права и классификации основных типов правопонимания как способах осуществления философско-правовой рефлексии, об их особенностях, достоинствах и недостатках.

§ 1. Сущность методологии права и ее уровни

Обычно под методологией подразумевают систему методов, применяемых для исследования той или иной реальности, а также науку об этих методах. Само же понятие «метод» означает путь, способ достижения определенной цели, в данном случае, способ получения нового знания об этой реальности. Что же следует понимать под методологией права? Можно выделить следующие подходы к интерпретации данного феномена. Во-первых — это так называемый *научный подход,* в рамках которого под методологией имеют в виду систему общенаучных и специально-научных методов, применяемых к праву, — социологический, кибернетический, системный и другие, а также учение об этих методах. Впервые такое представление было сформулиро-

вано В. Казимирчуком. Недостатком такого подхода является то, что он не дает представления о методологии права как о синтетическом знании, ибо, в соответствии с этим подходом, частные науки, с одной стороны, и правоведение — с другой, существуют как бы сами по себе.

Во-вторых — это так называемый *философский подход,* когда под методологией права имеют в виду применение основных принципов и категорий философии к праву. С точки зрения Д. Керимова, к ним относятся категории диалектики, или гносеологические категории, а с точки зрения А. Васильева — категории социальной философии. Но и такой подход не признает никакой новой дисциплины на стыке философии и правоведения. В-третьих — это подход, который условно может быть назван *философско-правовым,* поскольку он предполагает наличие особой дисциплины, выполняющей методологическую роль по отношению к правоведению в целом. Задачей этой дисциплины является гносеологический анализ различных типов правопознания и правопонимания.

Последний подход представляется более предпочтительным, поскольку он позволяет представить методологию права как некоторое синтетическое знание, опосредующее звено между философией и теорией права, определенный аспект философии права, заключающийся в гносеологическом анализе оснований правовой теории. При таком понимании методология представляет собой руководящую идею, систему мировоззренческих принципов, которые проявляют себя на всем пути постижения того или иного объекта (в данном случае права), а также обоснование такой идеи.

Данный подход соответствует устоявшемуся представлению о том, что в качестве метода может выступать любое выраженное в обобщенном виде знание, направленное на достижение нового знания. Поэтому в системе правоведения каждая теория более общего (абстрактного) уровня выполняет методологическую роль по отношению к более конкретной теории, а также к практике (как непосредственно, так и опосредованно через теорию промежуточного уровня).

В настоящее время общепризнанным является представление о комплексности, синтетичности методологического знания. Так, по мнению Д. Керимова, методология права представляет собой

«общенаучный феномен, объединяющий всю совокупность принципов, средств и методов познания (мировоззрение, философские методы познания и учения о них, обще- и частнонаучные понятия и методы), выработанных всеми общественными науками, в том числе и комплексом юридических наук, и применяемых в процессе познания специфики правовой действительности, ее практического преобразования»[1].

Все это дает основание говорить о методологии права в широком смысле как комплексе методологических подходов и включать в нее:

1) методологию познания права;
2) методологию юридической практики, выделяя:
а) методологию правотворчества;
б) методологию правоприменения.

В свою очередь, в рамках методологии познания права, или методологии правоведения, следует выделить уровни:

1) *философский,* представляющий собой систему мировоззренческо-методологических идей и принципов, воплощенных в том или ином способе осмысления права (типе правопонимания), а также их сравнение, критику и обоснование;

2) *научный,* представляющий систему принципов и методов научного познания в целом или отдельной науки, применяемых для более глубокого познания права, в рамках которого выделяются:

а) *общенаучные методы* и приемы познания, такие как анализ и синтез, индукция и дедукция, аналогия и моделирование, абстрагирование и классификация, а также методы: системный, синергетический и др.;

б) *частнонаучные методы* — социологический, психологический, математический, кибернетический, исторический, логический и другие, то есть знание в области отдельных наук, применяемое для познания правовых явлений;

3) *специально-юридический,* представляющий систему характерных для правоведения методов познания права: нормативно-аналитический, догматический, сравнительно-правовой и др.

Поскольку право сочетает в себе феномены как реального, так и идеального характера, то и методы его познания тоже мо-

[1] *Керимов Д.А.* Методология права (предмет, функции, проблемы философии права). — М.: Аванта+, 2000.

гут подразделяться на идеальные и реальные. Ведущая роль в познании права принадлежит идеальным методам, к которым относится и метод философско-правовой рефлексии. Особенность последнего состоит в прояснении тех идеальных конструкций, из которых состоит право, и мысленное конструирование моделей правовой реальности. Он основан на способности субъекта правосознания к философскому самоанализу, к исследованию своих отношений с правовой реальностью. Благодаря философско-правовой рефлексии раскрывается смысл права и специфика происходящих в нем познавательных процессов.

Поэтому *методологией права в собственном смысле следует считать наиболее общий философский уровень правоведения — методологию философии права. Она представляет собой систематизированную совокупность познавательных средств, позволяющих исследовать многогранную правовую реальность в ее многообразных связях с иными сферами общественной жизни, а также теоретический анализ (рефлексию) этих средств.* Обобщенным выражением такой системы являются различные типы правопонимания, или способы осмысления права — методологические парадигмы, обладающие целостностью мировоззренческо-смыслового содержания права и его обоснования. При таком подходе в наибольшей мере реализуется методологическая функция философии права.

Концепцию типов правопонимания, основанную на разграничении права и закона, разработал В. Нерсесянц. Таковыми, с его точки зрения, являются: а) легизм; б) юснатурализм; в) юридический либертаризм. Первый представляет концепцию позитивистского правопонимания. Он исходит из отождествления права и закона. Второй — из противопоставления права и закона, когда под правом понимают содержательные требования естественного права (справедливости). Третий тип правопонимания соответствует собственной позиции автора и по его замыслу должен синтезировать крайние позиции. Он основывается на разграничении права и закона и трактует право как выражение принципа формального равенства (формальной справедливости). Данная концепция воплощает лучшие достижения постсоветской юридической мысли, обладает значительным методологическим потенциалом:, однако в ней не учитываются достижения современной западной философии права.

Анализ классических и современных подходов к пониманию права позволяет классифицировать их на несколько типов: а) правовой позитивизм; б) правовой объективизм; в) правовой субъективизм; г) правовой интерсубъективизм. Каждый из этих способов осмысления права отражает определенный аспект правовой реальности, а потому представляет тот или иной способ обоснования нрава, поскольку ставит определенный аспект права во главу угла, рассматривая право сквозь призму данного аспекта.

Рассмотрим эти типы правопонимания на основе анализа их мировоззренческо-методологических истоков, смысла, достоинств и недостатков, основных форм проявления, а также возможностей и пределов решения ими главных вопросов философии права.

§ 2. Основные типы правопонимания: правовой позитивизм и естественно-правовое мышление

Традиционно основными конкурирующими типами правопонимания считаются правовой позитивизм и теория естественного права.

Правовой позитивизм. Отличительными чертами правового позитивизма как философского способа осмысления права являются:

1. *Отождествление права и позитивного права,* или правопорядка, понимаемого как система установленных норм и исторически сформировавшихся институтов. Поэтому объектом такого осмысления выступают исключительно феномены позитивного права: правовые институты, юридические нормы, выраженные в законах, и т. д. Любые же феномены сверхпозитивного плана не признаются правовым позитивизмом в качестве правовых и отвергаются.

2. Тенденция к абсолютизации государственного суверенитета, отождествлению права с приказами государства. «Всякое право есть команда, приказ», — таково кредо правового позитивизма, сформулированное одним из его основателей Дж. Остином.

3. Стремление дать *ценностно-нейтральное понятие права,* в соответствии с которым действующие нормы устанавливаются

законодателем в соответствии с формальным критерием. Эти представления противопоставляются традиции естественного права, рассматривающей право в понятиях справедливости и общего блага.

Как тенденция правовой мысли правовой позитивизм берет начало еще в древности. Формами его проявления были: китайский легизм, учение софистов, номинализм У. Оккама, концепция абсолютного государства Т. Гоббса и др. Однако в качестве самостоятельного направления философско-правовой мысли он возник в 30 —40-х годах XIX века в связи с теоретическим обоснованием формально-догматической юриспруденции. Его ближайшим предшественником был И. Бентам (1748-1832). В развитии юридического позитивизма можно выделить три основные этапа: классический позитивизм Дж. Остина (1790-1859), отождествлявший право с приказами суверена, «чистая теория права» Г. Кельзена (1881-1973), связывающая право с правомочием принуждать, и аналитическая юриспруденция Г. Харта (1907-1993), ключевым понятием которой является «правило признания».

Правовой позитивизм тесно связан с позитивистской философией, в рамках которой он получил мировоззренческо-методологическое обоснование. Главные идеи философского позитивизма, наиболее интенсивное развитие которого приходится на середину XIX —начало XX века, заключаются в том, что любая наука может быть организована на основе таких же принципов, как математика и физика, достигших в то время серьезных успехов. Это значит, что науки должны быть организованы на эмпирическом «позитивном» знании, а не на спекулятивных умозаключениях.

Позитивизм в праве возник как реакция на метафизическую философию права XVII —XVIII столетий. Его представители стремились заменить метафизическое учение об абсолютных началах права таким его изучением, которое бы опиралось на положительный опытный материал, «факты» (непосредственно данные). Такими фактами являются прежде всего нормы права. Поэтому философия права, по мнению позитивистов, должна заниматься изучением их логического смысла и языкового выражения. Право позитивно и иным оно быть не может. Позитивность права означает, что оно есть фактически действующее право.

Позитивизм опирается на определенную концепцию человека. Человек для него — это «мыслящее животное», наделенное способностью понимать адресованные ему приказы, тем более, если они подкреплены угрозой применения наказания. Разум, а точнее, мышление такого человека допускает формализацию, которая начисто снимает все его субъективные особенности. Человек как бы растворяется в формально-рационализированной реальности норм позитивного права. Его бытие в нраве представлено незначительным аспектом человеческой природы — его логико-рассудочной стороной.

Юридический позитивизм отрицает возможность познания сущности права. Его метод является: а) «эмпирическим» — ограничивается в познании права изучением внешних признаков, доступных для непосредственного наблюдения и восприятия и относит познание сущности правовых явлений и их ценностного содержания (недоступных для непосредственного созерцания) к предмету философских спекуляций и «идеологии»; б) «дескриптивным» — описывает содержание права, рассматривая его таким, как оно есть; в) «аналитическим» — суть его состоит в логическом и лингвистическом анализе юридических понятий, а шире — текстов, на основе восприятия права в законе как «данного»[1]. Аналитический метод представляет собой усовершенствование традиционного формально-догматического метода, а в целом юридический позитивизм представляет собой теоретическое обоснование такого метода.

Позитивизм настаивает на невозможности отличить реально существующее право от права, каким оно должно быть. По мнению сторонников позитивизма, норма не теряет своего правового характера от того, что с позиций «высшей справедливости» она может быть квалифицирована как аморальная. Здесь выражается самая суть позитивизма — отрицание необходимой связи между правом и моралью, или, другими словами, отрицание перспективы справедливости. В конечном счете, отрицание сверхпозитивных оснований права ведет к абсолютизации роли государства и к утверждению его доминирующей роли по отношению к праву. Именно государство с его принуждающей си-

[1] *Четвернин В.А.* Современные концепции естественного права. — М.: Наука, 1988. - С. 13-15.

лой, с точки зрения позитивизма, и обеспечивает реальность права, считаясь его творцом и единственным гарантом.

Данная позиция отрицает возможность нахождения каких-то устойчивых оснований права вне реальности государственных установлений, то есть отрицание каких-либо абсолютных моментов в праве. Поэтому право, с позиции позитивизма, изменчиво в зависимости от изменений политической ситуации. Такая позиция может быть названа правовым релятивизмом.

Наконец, ценностная нейтральность позиции правового позитивизма приводит его на позиции «логицизма», что означает представление реальности права как текста и видение своей задачи в выявлении логического и лингвистического смысла норм. Мир права оказывается искусственным порождением, в нем оперируют чисто условными положениями. Это мир формализованной рациональности, которому нет дела до субъекта, ибо в нем нет ценностной рациональности.

Почему же оказывается возможным юридический позитивизм, что питает его? Он возможен, прежде всего, в силу объективных оснований, поскольку отражает один из существенных аспектов правовой реальности — данность права как позитивного права в его тесной связи с государством. Но он имеет также и социокультурные корни. Как подчеркивает О. Хёффе, государственно-правовой позитивизм питается опытом радикального кризиса сообщества («опытом гражданской войны»), переживаемого в эпоху потрясения основ правового и государственного порядка[1]. В смягченной форме этот опыт существует в сегодняшних плюралистических демократиях, заявляя о себе в борьбе интересов различных групп и союзов.

Ряд характеристик, присущих правовому позитивизму, обусловливают как его сильные, так и слабые стороны, его достоинства и недостатки.

1. Стремление к *четкости, определенности положений, ориентация на юридическую практику* делают позитивизм привлекательным для юристов.

Однако сведение сложного феномена права исключительно к праву позитивному делает юридический позитивизм уязвимым для критики. Действительно, право не может быть отождествлено только с системой норм позитивного права (правопорядком), поскольку: а) законодательное установление норм не является самоцелью, а производится для осуществления справедливости, прав человека; б) юридические нормы постоянно пересматриваются по мере обнаружения в них тенденций, направленных против принципов справедливости, прав человека, гуманности; в) всегда существует возможность манипулировать нормами и тем самым безнаказанно вершить несправедливость. Поэтому правовые нормы и справедливость могут не совпадать.

[1] См.: *Хёффе* О. Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. — М.: Гнозис, 1994. — С. 13-15.

2. Сила позиции юридического позитивизма проявляется также в *отстаивании особой ценности и важности правового порядка,* установление которого рассматривается в качестве необходимого условия гуманизации человеческого сосуществования.

Однако в этом же проявляется и его слабость. Позитивистское понимание права ведет к отождествлению его с приказами государства. Некоторые же примеры общественной практики, особенно практика гитлеровского фашизма и сталинского тоталитаризма, показали, насколько опасно такое отождествление.

3. Правовой позитивизм *ориентирует граждан на законопослушное поведение, формирует установку на доверие к существующему правопорядку.*

Присущий ему охранительный характер социально обусловлен задачами эволюционного развития общества, когда уже заложены основы такого развития и по отношению к ним достигнут определенный консенсус.

Однако там, где такой консенсус отсутствует, для того чтобы позитивное право не превращалось в антигуманную силу, оно должно быть поддержано обоснованием и подвержено критической оценке. Однако таких вопросов позитивизм не ставит, как и вопросов о внеюридических основаниях права, о справедливом и несправедливом.

Слабость позиции позитивизма наглядно проявляется и в его отношении к главным вопросам философии права. Например, первый фундаментальный вопрос философии права — об основании и критерии справедливости — позитивистами даже не ставится. Юридический позитивизм принципиально отказывается отвечать на него, считая его спекулятивно-метафизическим вопросом, псевдовопросом. По мнению позитивистов, действитель-

ность праву задает формальная правильность процедуры его формирования. Однако, отвлекаясь от содержания права, юридический позитивизм перестает играть практическую роль в поддержании мира и порядка, на что он претендует в первую очередь. Слишком абстрактные теории, отрывающиеся от жизни, становятся, в конечном итоге, бесполезными.

Далее, в рамках юридического позитивизма второй вопрос философии права о нормативной силе права, или «почему я должен подчиняться праву?», также не получает должного ответа. Отрицая какие-либо моральные основания «долженствования», позитивист нормативную силу права видит в воле законодателя, обеспечиваемой механизмом принуждения. Однако феномен подчинения закону может быть объяснен не только страхом перед санкцией, но и уважением к закону как таковому, или определенным интересом (желанием использовать в своих интересах систему правовой защиты определенных действий). Источником действенности закона может оказаться не только команда суверена, но и выражение им естественной справедливости, какого-нибудь идеала или воплощения духа народа.

Наконец, третий вопрос — о сущности позитивного права - и есть, пожалуй, единственный вопрос, на который собирается отвечать юридический позитивист. Ставя вопрос «что есть право?», представитель аналитической юриспруденции, по сути, сводит его к вопросу о том, «что есть закон?» (позитивное право).

Естественно-правовое мышление. Диаметрально противоположным позитивистскому является «естественно-правовое» правопонимание.

В основе учения о естественном праве лежит идея о том, что все существующие правовые нормы должны основываться на каких-то объективных началах, основаниях, не зависящих от воли человека (общества). Поскольку образцом таких объективных начал считалась природа, то и право, не зависящее от человеческой воли и желаний, было названо природным, или «естественным».

Теория естественного права направлена на поиски особой реальности права, несводимой к реальности государственно-властных установлений. Она тесно связана с идеалистическим мировоззрением. Поскольку под естественным правом в его обобщенном значении понимается сверхпозитивная инстанция, или «совокупность всех сверхпозитивных обязательностей человеческой практики»[1], то и особенность естественно-правового мышления заключается, говоря более привычным языком, в разграничении и сопоставлении права и закона с позиций принципов справедливости.

Это означает, что естественно-правовое мышление ставит перед собой задачу нахождения основания позитивного права и критерия его оценки, а значит, проявляет себя в двух аспектах: сущностном (онтологическом) и аксиологическом.

Сущностный (онтологический) аспект естественно-правового мышления представляет собой ответ на вопрос «что есть право?» в его подлинности, то есть ответ на основной вопрос философии права. В этом аспекте сущность собственно правовых явлений («феномена права») раскрывается через понятие «справедливость», а естественно-правовое мышление выполняет *функцию объяснения сущности и понимания смысла права.* Здесь решается задача выявления принципов справедливости (идеи права) и осуществления их философско-мировоззренческого обоснования.

В аксиологическом аспекте осуществляется оценка позитивного права («закона»), исходя из представления о сущности (смысле) права. Здесь естественно-правовое мышление по отношению к «закону» (правопорядку в целом) выполняет *критическую функцию.* Эти два аспекта, две функции естественно-правового мышления тесно между собой переплетаются, ибо имеют в виду одно и то же — поиск справедливости как сущности права и критерия оценки закона.

Поэтому можно сказать, что *сущность естественно-правового мышления состоит в философской и, прежде всего, нравственной критике права и государства.* В процессе этой критики происходит измерение правовых и государственных отношений на соответствие их сущности и смыслу. Таким образом, эта критика направлена на легитимацию и ограничение права и государства.

В силу заложенной в нем критической установки естественно-правовой способ мышления приобретает особую социальную значимость в переходные периоды развития общества, которые характеризуются обострением противоречий между идеалом и действительностью, новыми прогрессивными стремлениями и

[1] *Хёффе О.* Политика, право, справедливость. — С. 51.

старым положительным правом, или, другими словами, опытом переживания несправедливости. Поэтому наиболее активно и плодотворно естественно-правовые концепции развиваются в периоды реформ и изменений. Именно это обстоятельство объясняет «расцвет» естественного нрава в Западной Европе в эпоху Просвещения и «возрождение естественного права» в России на рубеже XIX-XX столетий, в Германии после Второй мировой войны и в посттоталитарных государствах в наши дни.

Естественно-правовое мышление содержит элемент утопии, поскольку исходит не из того, что есть, а из того, что должно быть, отрицая тем самым существующий порядок вещей. Как известно, в Новое время была популярна утопическая модель, построенная на «дихотомии» *естественного* и *гражданского* состояний, а средством перехода от одного состояния к другому выступал выражающий принцип согласия *общественный договор*. Однако эти гипотетические состояния не являются лишь иллюзией, они обладали и обладают реальным стимулирующим воздействием на сознание и поведение людей. Ведь хотя утопические проекты в действительности не сбываются, человек, находясь под впечатлением новой действительности и воодушевленный этой картиной, своими поступками меняет социальный мир, пользуясь при этом символами и категориями утопического проекта. «Естественно-правовое мышление нового времени, — пишет О. Хёффе, — оказало инспирирующее воздействие на американскую и французскую революции и привело к возникновению общности современного типа — демократического конституционно-правового государства»[1].

Смена одного правопорядка другим, как правило, мыслится и ожидается людьми как установление некоего «рая», идеального гармонического состояния человечества (высшей справедливости). И хотя в действительности такого «рая» на земле установить невозможно, человек не может о нем не мечтать. Однако это не просто мечты, а выражение сути собственно правовой реальности, носящей деонтологический характер. Реальность естественного права представляет собой реальность человеческого императива достижения «рая человечности», иными словами, идеального гармонического состояния, основанного на началах

[1] *Хёффе О.* Политика, право, справедливость. — С. 52.

высшей справедливости, как такого жизненного требования, которое предъявляется самому себе в процессе человеческого сосуществования каждым, кто стал человеком хоть в какой-то мере[1].

Таким образом, то общее, что присуще многообразным формам естественного права, может быть выражено формулой «критика государства и права» и «борьба за гуманизацию правопорядка». В этом заключается действительный (гуманистический) смысл естественного права, в горизонте которого и осуществляются поиски основания и критерия для оценки правопорядка. Императив гуманизации правопорядка является «вечным» человеческим чаянием, однако реализация этого императива осуществлялась в различных формах, иногда даже таких, в которых эта направленность получала совершенно противоположное воплощение.

Типология концепций естественного права. Могут быть выделены несколько подходов к типологизации концепций естественного права.

1. Первым из них является подход, в основании которого лежат ключевые категории естественно-правового мышления: «природа», «разум», «природа человека». В зависимости от того, на каком из этих ключевых понятий делается акцент, выделяются и различные типы естественно-правовых концепций: *космологические* (натуралистические и теологические), апеллирующие к такой инстанции, как мировой порядок, *рационалистические,* апеллирующие к разуму, и *антропологические,* апеллирующие к природе человека. Достоинством первых было стремление подчеркнуть высший, трансцендентный характер права, однако недостатком было стремление вывести естественное право из бытия, должное из сущего. Вторые акцентировали внимание на идее права, отмечали мощь человеческого разума, однако ставили перед ним недостижимые задачи, полагая, что усилием одного только разума, без обращения к реальным обстоятельствам, возможно сконструировать идеальную систему права, которая служила бы образцом для любых конкретных правовых систем. Третьи верно указывали на связь права с сущностью человека, однако при различной трактовке этой сущности (природы человека) иногда утрачивался гуманистический смысл нрава.

[1] *Luijpen W.A.* Phenomenology of Natural Law. - Pittsburg: Duquesne University Press, 1968. -- C. 52-53!

2. В зависимости от понимания смысла права следует различать «старое» и «новое» естественное право. Первое характерно для традиционных обществ, и, прежде всего, для Средневековья, где предполагалось природное неравенство людей и поэтому справедливость трактовалась с акцентом на групповые привилегии — дворянству, духовенству и т. п. по принципу «каждому по его силе и чину». Сюда же следует отнести и те концепции, которые обосновывали просвещенный абсолютизм XVII века (Ж. Боден, Т. Гоббс, Б. Спиноза). Требование равенства здесь ограничивалось лишь равенством граждан между собой перед лицом установленного государством закона, государством, которому делегировались гражданами их права во имя мира и собственной безопасности. «Новое естественное право», в наше время получившее название прав человека, зародилось в эпоху Реформации на основе обоснования права на свободу совести как основополагающего «прирожденного» права и стало основой юридической доктрины Просвещения. В XVIII веке «прирожденные» права получили статус «неотчуждаемых прав», которые ограничивали произвол государства и устанавливали отношения свободы и равенства не только между гражданами, но и между гражданами и государством.

3. По способу обоснования идеи права концепции «нового естественного права» могут быть подразделены на натуралистические, деонтологические и логоцентрические, различающиеся трактовкой онтологического статуса естественного права. Последнее понималось, соответственно, в качестве существующего до позитивного права (как закон природы), над позитивным правом (как моральный идеал) и в самом позитивном праве (как его разумное ядро). Эти три типа классических учений естественного права представлены ключевыми фигурами философии права Нового времени — Дж. Локком, И. Кантом и Г. Гегелем.

4. В зависимости от выделения различных эпох в развитии философии и всей культуры в целом (классика и современность) концепции естественного права могут быть подразделены на классические и современные (неклассические). Такое деление важно учитывать, поскольку встречаются утверждения, будто естественно-правовое мышление исчерпало себя. С этим нельзя согласиться. Исчерпала себя лишь определенная историческая форма такого мышления. Законным наследием традиции

естественного права является мышление в категориях справедливости, или современные теории справедливости.

Таким образом, важнейшей задачей методологии философии права является анализ мировоззренческо-методологических возможностей конкурирующих типов правопонимания, среди которых основными являются правовой позитивизм и теории естественного права. В то же время для представления более полной картины методологических моделей современного правопознания необходимо обратиться к анализу таких способов осмысления и обоснования права, как объективизм, субъективизм и интерсубъективизм.

§ 3. Способы обоснования права: объективизм, субъективизм, интерсубъективность

Как известно, позитивизм не ставит вопрос о том, на основании чего устанавливается правопорядок, поскольку право для него существует как фактическая данность, хотя очевидно, что непосредственным источником правопорядка является правосознание, которое содержит убеждения о том, что является справедливым в сфере правового регулирования. В зависимости от того, какая реальность представляется в качестве источника правовых смыслов, и различаются способы обоснования права.

В рамках классической философской традиции (т. е. традиции, идущей от Декарта) выделяются две группы философско-правовых теорий: объективистские (материалистические) и субъективистские (идеалистические). Термины объективизм и субъективизм в данном случае являются производными от категорий объекта и субъекта, они дают возможность различать правовые концепции в зависимости от представлений о том, черпает ли правосознание правовые смыслы из объекта, объективных отношений, или из субъекта, самого сознания. Рассмотрим более подробно эти основные способы осмысления и обоснования права.

Правовой объективизм. Мировоззренческо-методологическим основанием правового объективизма выступает материалистическая установка выведения всех идеальных смыслов из «жизни», из объективной реальности. Поэтому правовой объек-

тивизм рассматривает право как часть иной, чем оно само, реальности. Здесь право предстает как «погруженное» вглубь действительности, в жизнь. Правопорядок и правосознание объясняются «снизу», из их жизненного значения. Правовая реальность рассматривается как реальность общественных отношений, в глубине которых следует искать основания права, разгадку тайны его сущности.

В зависимости от того, какие отношения рассматриваются в качестве основных, выделяются различные объективистские теории. Важнейшими среди них являются: юридический биологизм, юридический экономизм, политический объективизм, культурно-исторический объективизм, социологический объективизм и др.

Сторонники *юридического биологизма* глубинные основы права видят в биологической организации человека, в структуре его инстинктов, в фундаментальных биологических потребностях, удовлетворяемых посредством права (фрейдизм, биологическая антропология, социобиология и др.).

Юридический экономизм (марксизм) исходит из того, что фактические отношения определяются экономическими факторами. Актуально существующие экономические отношения отражаются в человеческом сознании и составляют содержание данного правопорядка.

В рамках *политического объективизма* правовой порядок рассматривается как выражение существующих властных отношений, как это было у Н. Макиавелли и Т. Гоббса. «Власть, а не истина творит закон» — таково кредо этого направления.

К одной из разновидностей объективизма — *культурно-историческому* — можно отнести известную «историческую школу права» (Г. Гуго, Ф. Савиньи, Г. Пухта). Согласно исторической школе, право возникает спонтанно из недр народного духа, будучи неотъемлемой частью целостной культуры народа. Оно не может вызываться к жизни произвольными желаниями отдельных индивидов или групп лиц (даже если эти люди — законодатели). Эволюция права всегда органична, она сродни развитию организма из своего зародыша. Вся история права есть медленное, плавное раскрытие его особой субстанции, которая, будто зерно, изначально покоится в глубине народного духа.

Объективизм, который преувеличивает роль социальных отношений, получил название *социологического объективизма,*

или социологизма. Представители этого направления в качестве источника правосознания рассматривают исключительно реально существующие отношения, которые изучаются социологией. Социологизм, считающий, что право — исключительно социальное явление, выступает наиболее типичной формой объективистских теорий, их обобщенной чертой.

Здесь речь идет уже не об изучении условных установлений в пределах определенного исторического правопорядка, а о познании самих фактических основ права. Право выводится за пределы государства и растворяется в обществе. Исходный пункт и центр права видится не в законодательстве, а в общественных отношениях, то есть сторонники этого направления исходят из приоритета гражданского общества над государством.

Особенностью социологического объективизма является то, что он подчеркивает связь права с жизнью, с социальным бытием. Понимая под «жизнью» общественную жизнь, социологический подход рассматривает право как «погруженное» в эту социальную реальность.

Достоинством правового объективизма является то, что в нем обращается внимание на тот бесспорный факт, что правопорядок включен в актуально существующие отношения и немыслим без их учета. Благодаря их учету здесь ставится и решается вопрос о том, при каких условиях правопорядок может быть справедливым. В то же время объективизм абсолютизирует роль существующих условий (социальных и культурно-исторических) в качестве источника правосознания, превращая правосознание и правопорядок в зеркальные отражения этих условий. Таким образом, бесспорная идея о том, что субъект не может быть самодостаточным в создании правопорядка, исходит лишь из самого себя, оборачивается растворением субъекта в общественных отношениях, недооценкой творческой активности субъекта.

В силу указанной особенности объективизм не может дать удовлетворительного ответа на главные вопросы философии права: 1) о критерии справедливости, поскольку из-за отождествления должного и фактического невозможно занять никакой ценностной позиции по отношению к существующим условиям, а следовательно, нельзя сказать, справедливы эти отношения или несправедливы, ибо они просто даны как необходимые; 2) о нормативной силе права, так как из того, что законы обусловлены

вытекающими из социальных условий потребностями, вовсе не следует, что им необходимо подчиняться; 3) о собственной природе права, поскольку право сводится к его социальной основе и отождествляется с этой основой.

Исходя из описанных особенностей объективизма более правильно философско-правовую концепцию марксизма оценить не как позитивистскую, а как объективистскую. Ведь марксизм не ограничивается формальными моментами права, а ведет поиски его онтологических оснований в экономических отношениях, в фактических отношениях собственности. Содержание воли господствующего класса следует понимать в нем не произвольно, а в его детерминированности характером производственных отношений. Справедливым считается все то, что соответствует интересам прогрессивного класса, а несправедливым — все то, что им не соответствует. В силу политического прагматизма, а отнюдь не по концептуальным соображениям, марксизм, став господствующей идеологией, свое понимание справедливости как стремление уничтожить данный правопорядок сменил на собственно позитивистское — как стремление его сохранить.

Правовой субъективизм. Следующим способом обоснования права является правовой субъективизм. Правовой субъективизм представляет собой наиболее развитую и аутентичную форму естественно-правового мышления (в его классическом варианте). К нему могут быть отнесены те концепции естественного права, которые освободились от «приземляющего» их натурализма и в обосновании права сосредоточились на субъекте как носителе «должного». В основном это нравственно-философские концепции, которые подчеркивают деонтологическую природу права и предлагают более адекватный этой природе метод обоснования права. В попытках обоснования права они исходят из субъекта, его сознания. Для них характерен взгляд на правовую реальность «сверху», из духовно-идеальной сферы. Источник правосознания, а следовательно, и правопорядка выводится из идеи, или смысла права, которые открываются в сознании (разуме) субъекта. Благодаря такой установке субъективизм ближе всего подходит к выявлению собственной природы права, не сводимой к сущности общественных отношений. Он ориентируется на свободу и творческую активность субъекта. Однако им абсолютизируется роль субъективности, в результате чего утрачивается связь права с жизнью, затрудняется учет актуально существующих условий в данном обществе.

Тем не менее, позиция субъективизма, которая ориентируется на субъект как на категорию, с которой непосредственно коррелирует понятие права, является более предпочтительной, чем позиция объективизма, для которого характерно пренебрежение к субъекту. Нормы предполагают субъекта, который что-то «должен» делать. Поэтому именно субъект как носитель идеи права, смысла справедливости, является в таком качестве источником правопорядка.

Основными формами проявления субъективизма в правовой философии являются *рационализм* и *философия ценностей*. Рационализм отстаивает позицию, основывающуюся на том, что источник правопорядка должен быть найден в идее права. Идея права открывается в глубинах человеческого сознания. Она обладает надвременной ценностью и развивается за счет внутренних импульсов. Исторически рационализм существовал как *догматический рационализм* (С. Пуфендорф, Х. Вольф), пытавшийся вывести из идеи права всю правовую систему, и как *критический рационализм* (И. Кант, Р. Штаммлер), выводящий из идеи права лишь основные принципы правопорядка.

Фундаментальное положение философии ценностей (М. Шелер, Н. Гартман) состоит в том, что ценности существуют как независимые сущности в автономной идеальной сфере, они даются человеку в акте эмоциональной интуиции и имеют строго иерархический порядок. В области философии права ведущая идея этого направления (Г. Коинг, Г. Хубман) предполагает возможность установления идеальных, но в то же время объективных и фиксированных норм для организации общества. Благодаря идеально существующему смыслу права человек интуитивно и эмоционально чувствует, что в данных условиях справедливо или несправедливо. Это чувство есть источник правопорядка.

Таким образом, благодаря обращению к идее права субъективизм не испытывает трудностей в решении вопросов об основании и критерии права, нормативности правопорядка. В то же время недостаточное внимание к существующим условиям делает проблематичным его применение к формированию текущего законодательства.

Интерсубъективность как способ обоснования права может быть представлена в качестве парадигмы (образца) современных концепций естественного права.

Эти концепции стремятся преодолеть характерное для классической философии права противопоставление объекта и субъекта, бытия и сознания, а следовательно, учета объективных условий и идеи права в процессе создания и применения законов. Принцип интерсубъективности означает, что смысл права не растворяется в сознании субъекта или во внешнем социальном мире, а раскрывается во взаимодействии (коммуникации) субъектов (по крайней мере, двух, а в принципе — всех). Основной конструкцией правопонимания здесь оказывается договор.

Характерный для неклассических концепций естественного права принцип интерсубъективности выражает следующие особенности современного социогуманитариого познания: а) переход от концепции моносубъекта (индивида или общества) к концепции полисубъекта, проявляющегося в дискурсе; б) признание языка в качестве подлинной реальности, благодаря которому право дано человеку и оказываются возможными коммуникация и дискурс как способы обоснования правовых норм и принципов; в) постметафизический подход к обоснованию идеи права в форме различных теорий справедливости.

В рамках неклассического правопонимания за точку отсчета берется не позиция внешнего наблюдателя, соотносящего право с каким-нибудь внешним критерием, а внутренний опыт участника правового общения. Здесь право рассматривается не как чуждая человеку сила, которая стремится его подчинить, а как способ его бытия.

Формирование неклассической модели правосознания связано с произошедшей в XX веке экзистенциальной трансформацией, проявившейся в протесте против власти формальных норм, не позволяющих человеку реализовать его экзистенцию. Люди соглашались жить в соответствии только с теми нормами, которые не нивелируют личность. Поэтому нужны были новые способы обоснования нрава, реализующие запрос на гуманизацию правопорядка. Характерным оказался переход от рационально-теоретического познания сущности правовых явлений к отысканию конкретных критериев справедливости юридических решений, от поиска рационального обобщающего принципа к житейской конкретности.

Среди современных теорий обоснования права, «работающих» в парадигме интерсубъективности, выделяются онтологические и коммуникативные концепции. Первые представлены правовым экзистенциализмом, или экзистенциальной феноменологией (М. Мюллер, Э. Фехнер, В. Майхофер) и правовой герменевтикой (А. Кауфман, В. Гассемер, П. Рикер). Вторые — коммуникативной философией (К.-О. Апель и Ю. Хабермас).

В рамках экзистенциально-феноменологической онтологии справедливость в качестве основания права рассматривается как форма человеческого сосуществования, способ бытия с другими. Высший критерий справедливости усматривается в экзистенции как свободной самореализации человека.

Коммуникативная парадигма в современной философии права акцентирует внимание на дискурсе, то есть обсуждении всех проблем в рамках гражданского общества. Морально-правовой дискурс позволяет сопоставить все имеющиеся ценностные ориентации, а тем самым учесть выраженные в них социальные условия, воплощая этот процесс в системе процедур как правил «языковой игры». Обеспечивая «умиротворение», он способствует актуализации справедливости и как надпозитивная инстанция ограничивает и контролирует власть.

Данному подходу также присущи достоинства и недостатки. Исходя из договорных концепций права, интерсубъективный подход в качестве основного элемента правовой реальности рассматривает правоотношения. Однако сущность правового субъекта из правоотношений непосредственно невыводима. Если не постулируются права человека, то все правоотношения оказываются фрагментарными.

ВЫВОДЫ

1. Методология философии права представляет собой наиболее общий философский уровень методологии права. Она включает критический анализ конкурирующих и взаимодополняющих способов осмысления права: 1) правового позитивизма; 2) правового объективизма; 3) правового субъективизма (классических концепций естественного права); 4) правовой интерсубъективности (неклассических концепций естественного права).

2. Рассмотренные основные методологические подходы к осмыслению права являются отражением различных его сторон: технико-юридической, социальной, духовно-моральной, антропологическо-коммуникативной, опираются на определенную теорию познания и концепцию сущности человека. В противоречиях между данными теоретическими позициями философско-правовых направлений выражается внутренне противоречивая природа самого права.

3. Каждая из теорий применима для решения определенного круга задач в соответствии с принципом дополнительности, из чего следует вывод о недопущении абсолютизации какого-либо из этих подходов, необходимость учета их возможностей и пределов. В то же время в современных условиях приоритетным является интерсубъективный подход, который наиболее полно выражает тенденции развития социогуманитарного знания середины XX - начала XXI столетия.

4. Осмысление права в парадигме интерсубъективности предполагает попытку учесть особенности и преодолеть ограниченность иных моделей правопонимания. Это уже не ограниченность рассмотрения права «снаружи» по его внешним признакам (позитивизм), или «снизу» как вышедшего из глубин социальных отношений (объективизм), или же «сверху» с позиций идеи права (субъективизм), — это попытка рассмотрения права «изнутри» в качестве способа бытия человека в его отношениях с другими людьми.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что представляет собой методология права? Какие уровни она включает и какие методы характерны для каждого из них?

2. Какое место занимает философия права в системе методологии права? Какие методы применяются в философско-правовых исследованиях?

3. По каким критериям различаются основные способы осмысления права?

4. В чем состоят мировоззренческо-методологические истоки, основные формы, достоинства и недостатки правового позитивизма?

5. В чем состоят мировоззренческо-методологические истоки, основные формы, достоинства и недостатки правового объективизма?

6. В чем состоит гуманистический смысл естественно-правового мышления? Каковы основные типы концепций естественного права?

7. В чем состоят мировоззренческо-методологические истоки, основные формы, достоинства и недостатки правового субъективизма?

8. В чем состоит позиция интерсубъективности в осмыслении права и каковы ее мировоззренческо-методологические истоки, основные формы, достоинства и недостатки?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Керимов Д. А.* Методология права (предмет, функции, проблемы философии права). — М.: Аванта+, 2000. — С. 21–55, 87–100.

2. *Максимов С. И.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. — Харьков, 2002. — С. 34–142.

3. *Хёффе О.* Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. — М., 1994. — С. 9–15.

4. *Четвернин В. А.* Современные концепции естественного права. — М., 1988. — С. 915.

Раздел III

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Любая наука, стремящаяся к творческому развитию своего содержания, не может быть равнодушной к своему прошлому, к истории своих идей, открытий, выводов. В полной мере эта мысль имеет отношение к философии права — одной из древнейших наук о праве. Однако то, что обязательно для специалистов-философов, может показаться необязательным для тех, кто овладевает правом как специальностью, а философию права изучает наряду со многими другими предметами. По этому поводу можно заметить следующее. В определенном объеме обращение к истории философии права необходимо каждому человеку, стремящемуся получить юридическое образование, ведь известно, что без истории нет и теории. Не изучив этапы развития философии права и ее содержание, невозможно понять, почему существуют те или иные направления в философии права, а следовательно, понять их особенности и тенденции развития.

Кроме того, приступая к рассмотрению истории философии права, следует постоянно помнить о своеобразном принципе взаимодополняемости в сфере социального познания, подразумевающем сотрудничество, а не обособление гуманитарных наук.

1 тема ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

§ 1. Общая характеристика условий зарождения и развития философско-правовых идей Древнего Востока

Локальные цивилизации земледельческого типа, сложившиеся на Востоке, являются самыми древними на Земле. Понятие «Древний Восток» охватывает грандиозный временной промежуток общечеловеческой истории от середины IV тысячелетия до н. э. (образование государственности в Египте и Месопотамии) до III столетия до н.э. (падение Ханьской династии в Китае). Принято также считать, что конец древней истории в Индии совпадает с арабским вторжением на полуостров Индостан в 710 году.

Древний Восток представляет собой сложный и многоплановый тип цивилизации, в котором, тем не менее, в контексте философско-правовой проблематики можно выделить следующие характерные общие признаки, определяющие специфику его духовной культуры:

— экономическим основанием является мелиоративное земледелие, при этом земля и вода находятся в собственности государства;

— государственная власть строится на принципах централизации с развитой бюрократией;

— абсолютную власть государства представляет правитель (царь, император);

— население находится в полной зависимости от государства;

— большинство населения проживает в более или менее замкнутых и разрозненных сельских общинах;

— человек ни объективно, ни субъективно не выделяет себя из природы и общества.

Из четырех основных очагов древневосточных цивилизаций (Египет, Междуречье, Индия и Китай) для истории развития философско-правовой мысли особый интерес представляют два последних.

Формирование философско-правовой мысли в Древней Индии

и Древнем Китае связано с той стадией развития общественного производства, когда появляется частная собственность на орудия и средства производства, идет разделение общества — родов, племен, общин — на различные социальные группы, возникают сословия, разнообразные социальные слои, образуются государства. Становление и развитие философско-правовых идей у всех древних народов восходит к мифологическим истокам и базируется на мифологических представлениях о месте человека в мире. Переход от общинного первобытного строя к раннеклассовому обществу и политической форме организации общественной жизни сопровождался все более углубляющимися процессами социального разделения населения, усилением социально-политических и экономических противоречий, обострением противоречий между различными слоями общества — родовой знатью и обнищавшими общинниками, богатыми и бедными, свободными и рабами.

Древние источники свидетельствуют, что имеющиеся попытки философского подхода к правовой проблематике в Древней Индии и Древнем Китае (а также в Египте, Вавилоне, Греции, Персии и других странах) имели общий религиозно-мифологический характер. В священных книгах древних индусов все события изображаются как проявление мирового порядка, соблюдение которого считалось правильным и свидетельствовало об исполнении обязанностей каждым человеком.

Для древнеиндийского мифологического мировоззрения характерно совмещение мифологических божеств с вполне рационально понимаемым *Единым*. В Древнем Китае же мифологическое сознание серьезно потеснила строгая ритуалистика («китайские церемонии»). Однако наличие развитой, пронизанной философским духом мифологии все же недостаточно для генезиса как философии вообще, так и философско-правовых концепций в частности. Философия становится философией, лишь выработав свой, отличный как от мифа, так и от науки способ осмысления действительности. Анализ фундаментальных трудов большинства исследователей древних цивилизаций дает основания считать, что философско-правовая мысль в Древнем Востоке начинается как комментарий: в Китае — к «И-Цзин» (Канон перемен); в Индии — к Ведам (Упанишады). Неопределенные, расплывчатые древние тексты и гимны содержали возможность поливариантности и многозначности толкования. Именно комментарий выступал

в Индии и Китае первичным философским способом осмысления действительности (в том числе и социальной) и стимулировал формирование оригинального философского языка.

Кроме того, в Древнем мире с разложением и распадом общинно-племенных отношений, обострением противоречий между племенами, родами, возникновением межплеменных войн и т. п., появлением собственности на орудия и средства производства, продукты труда, появлением частного интереса возникает стремление отдельных лиц наживаться за счет других, расширять свое богатство. В общинах возникает имущественное неравенство — появляются богатые и бедные, угнетению подвергаются не только рабы, но и менее состоятельные соплеменники. Уже в III—II тысячелетиях до н. э. население Древнего мира делилось на имущих и бедных, эксплуатируемых рабов и владельцев рабов, знать и т. п. Земледельцы, скотоводы и другие слои населения оказывают сопротивление имущественному угнетению, захвату земель знатью; рабы стремятся вернуть себе свободу и не хотят трудиться на рабовладельцев. Накопление вождями племен богатства дает им возможность брать себе на службу стражников и отряды воинов, с возрастанием армии которых усиливается и власть вождя, который, в свою очередь, становится полновластным повелителем племени и сам решает все дела. Вожди со временем становятся царями.

Именно в государствах Востока, где складывались крупные теократические монархии, формируются и первые философско-правовые взгляды. Особенность развития стран Востока, когда государство становилось собственником земли, рабов и т. п., накладывает свой отпечаток и на становление политических учений о государстве, которые ставили своей целью обосновать деспотизм и всевластие монарха. Однако хотя монархи и становились собственниками всех земель, все же значительная часть этих земель находилась постоянно во владении земледельческих общин и обрабатывалась вольными земледельцами. Выдвижение из земледельцев более зажиточных, знатных вело к расслоению среди вольных земледельцев, что объясняется распространением рабства и устанавливаемых царями порядков. На Востоке, в отличие от существовавшего позже в странах Средиземноморья рабства, существовало коллективное владение рабами, храмами, государством, а царь считался наместником Бога на земле и осу-

ществлял его власть. Вот почему типичной чертой учений о праве и государстве выступает принцип пассивного повиновения, обусловливаемый не только социальными условиями, но и масштабами естественных явлений (ежегодные речные разливы и наводнения, тропические грозы и т. п.): люди, бессильные перед природой, искали защиты у знатных людей.

§ 2. Этические учения Древней Индии как предпосылки возникновения философско-правовых идей

Древнеиндийская философия характеризуется следующими основными особенностями. *Во-первых,* формирование философии Древней Индии происходило на базе мифологически-религиозного мировоззрения при своеобразном отношении мыслителей к Ведам; *во-вторых,* философия носила созерцательный характер и имела слабую связь с научными знаниями, дух изображался как безликое, бездействующее явление; *в-третьих,* создавались конкретные условия для возникновения и формирования логики, построения социальной философии на принципах этики страданий и счастья.

Философско-правовые взгляды Древней Индии не отделялись от морали и представляли собой этико-политические доктрины. Повышенный интерес к проблемам морали вообще характерен для идеологии формирующихся социальных общностей. Преобразования в обществе и государстве во многих учениях связывались с изменениями в образе жизни людей, с их моральным поведением. Само искусство управления государством подчас сводилось к нравственному совершенствованию правителей, к управлению силой личного примера. Для философских учений Древней Индии характерно то, что в них не только сохранялись, но и развивались религиозно-мифологические воззрения. Древнеиндийские социально-политические теории стали сложными идеологическими образованиями, состоявшими из религиозных догм, моральных представлений и прикладных знаний о государстве и праве.

Социально разделенное общество Древней Индии — самый ранний тип общества, пришедший на смену обществу первобытному. Экономически он характеризуется господством патриархального натурального хозяйства, определенной устойчивостью государственных форм собственности на землю и общинного землевладения, крайне медленным развитием индивидуальной частной собственности. Традиционализм общинной жизни, незрелость классов и классового самосознания сказались на содержании философских воззрений Древней Индии на государство и право. Главенствующее место в общественном сознании раннеклассовых индийских обществ занимали мифы о божественном сверхъестественном происхождении общественных порядков. С мифами связаны традиции обожествления существующей власти и ее предписаний. Философско-правовые учения Древней Индии оставались сугубо прикладными. Главным образом они касались вопросов искусства (ремесла) управления, механизма осуществления власти и правосудия. Иначе говоря, в политических доктринах содержались не столько теоретические обобщения, сколько конкретные проблемы техники и методов отправления власти. Государственная власть отождествлялась с властью правителя. Верховный правитель считался олицетворением государства, средоточием всей государственности. В индийских трактатах государь и его держава являются главными элементами государства.

Неотъемлемой частью ранних философско-правовых систем Древней Индии были этические взгляды, придававшие этим системам определенную окраску. Так, в древнеиндийских Ведах добро и справедливость расценивались как высший закон мироустройства, который обеспечивает всеобщий порядок и гармонию.

Социально-этическая проблематика на раннем этапе своего развития перевешивала общефилософские взгляды. Вместе с тем:, уже на ранних этапах развития философской мысли в Древней Индии особое внимание уделялось осмыслению специфических моральных, нравственных и естественно-правовых представлений, таких как справедливость, благо, добро. Обращение к категориям такой направленности диктовалось непосредственно общественно-практическими целями: помочь людям скорректировать свой образ жизни, помочь в достижении общественного и личного блага, помочь в торжестве справедливости.

Из всего чрезвычайно широкого спектра философских школ и течений Древней Индии на становление философско-правовой

мысли наиболее существенное влияние оказали брахманизм, джайнизм и буддизм.

Брахманизм возник в середине I тысячелетия до н. э. Зачатки этой идеологии восходят к древним священным книгам — Ведам. Конкретизацию идеи брахманизма получили в Упанишадах[1] (дословно — восседание учеников вокруг учителя). К ведическим трактатам примыкают этические трактаты *сутр* (дословно — нить) и трактаты *шастр* (научные и политические трактаты). Из всех шастр наибольшую известность приобрели *Законы Ману* (в научный оборот введены в 1794 г.).

Брахманская концепция нормативного регулирования поведения людей базировалась, в основном, на философско-религиозных мифах. В понимании древних индийцев право еще не было дифференцированным от морали, религии, ритуалов, что и обусловило отсутствие четкой правовой доктрины. Государственная же власть анализировалась на более высоком уровне обобщения, в частности, были предприняты попытки создания модели государства через его элементы, выведен образ идеального правителя и даже в зачаточном виде сформулированы функции государства.

Генезис первичных форм философско-правового мышления брахманизма связан с тем, что в истории духовной жизни Индии исключительно большую роль сыграли идеи трансмиграции душ. На этой основе сложились доктрины *сансары* (жизненного круговорота, цепи бесконечных перерождений) и *кармы* (закона воздаяния). Согласно этим доктринам человек должен быть судьей самому себе. Он сам — причина своей нынешней судьбы и тем самым он определяет свое будущее. Законы Ману гласят: «Всякое дело в этом мире зависит от определения рока и от усилия человека; но пути рока непостижимы, а в делах человеческих нужны усилия».

Тесно связана с доктринами сансары и кармы одна из ключевых идей брахманизма — деление общества на неравноправные группы-варны, каждой из которых предначертана своя *дхарма* — путь в широком смысле этого слова, комплекс ритуальных, нравственных и правовых обязанностей. Варн у древних индийцев было четыре — варна жрецов *(брахманы),* варна воинов *(кшатрии),* варна земледельцев, ремесленников и торговцев *(вайшьи)* и низшая варна *(шудры).*

[1] В Упанишадах дается религиозно-философское толкование Вед.

Согласно законам кармы и сансары душа человека после смерти будет блуждать по телам людей низшего происхождения, животных и растений, если человек грешил, нарушал предначертанную ему дхарму. Если же он провел праведную жизнь, то возродится в человеке высшей варны или вообще в небожителе.

Здесь налицо неоднозначность учения о карме и сансаре, ибо, с одной стороны, оно дает человеку абсолютную свободу, наделяя его качеством вершителя своей судьбы, с другой — призывает к терпению и покорности даже в самых сложных жизненных ситуациях.

С понятиями дхармы, сансары и кармы тесно связано понятие *данданити* (дословно — палочное наказание). Законы Ману утверждали, что Наказание — сын Бога-Владыки и защитник всех творений. Государственное принуждение, понимаемое как продолжение карающей силы богов, выступало средством обеспечения дхармы. Идея наказания была основным принципом теоретических обоснований государства и права: ей придавалось настолько большое значение, что саму науку управления государством называли учением о наказании.

В этико-философской доктрине брахманизма (в Законах Ману) содержится своего рода модель государства с выделением его основных элементов: государь, министр, сельская местность (страна), укрепленные города, казна, войско и союзники. Это одна из первых в истории попыток создать обобщенный образ государства.

Брахманистская доктрина особое внимание уделяет образу и обязанностям государя, который обязательно должен быть из варны кшатриев. Брахманы (мудрецы) считают справедливым судьей правдивого царя, поступающего осмотрительно, знающего добродетели, удовольствия и богатства. Добродетели, удовольствия и богатства могут быть приумножены только при помощи наказания, однако наказание — великая сила и трудная для людей неопытных, оно губит царя, уклоняющегося от своего долга. Наказание может справедливо налагаться только «чистым, верным слову, поступающим по правилам, имеющим хороших советников и умным» правителем.

Правитель должен быть образованным. Министрами он тоже

должен назначать знающих и знатных людей, ежедневно советоваться с ними и, в первую очередь, — с ученым брахманом. С особым пристрастием Законы Ману выступают против неумеренных налогов, о чем и предупреждают правителя. Кроме того, правитель особо предупреждается о недопустимости греховных пристрастий: изнеженности, лукавства, алчности.

Главными задачами царской власти считаются: оборона государства, защита народа (варн), почитание брахманов. Отклонение от дхармы ведет к гибели царя и народа.

Буддизм является одним из самых популярных неортодоксальных философских учений древнеиндийской философии, возникшим в VI веке до н. э. в Северной Индии. Основатель — царевич княжества Шакья *Сиддхартха Шакьямуни* (около 560 — 480 гг. до н. э.), впоследствии ставший монахом *(Гаутама).* Основным в буддизме является учение о четырех благородных (святых) истинах: первая — жить означает страдать; вторая — причина страданий — желания; третья — для освобождения от страданий необходимо лишиться желаний; четвертая — путь избавления от желаний — соблюдение учения Будды. Личность должна вести себя так, чтобы после смерти ее душа не несла на себе тяжкой кармы — грехов прошедших поколений и своих собственных, тогда тело не будет возрождаться для новых страданий, а душа растворится, сольется с нирваной.

Буддизм предлагает программу личностного совершенствования — так называемый восьмеричный путь. Движение по нему к личностному и социальному идеалу предполагает следующие шаги: 1) правильное видение буддийских истин; 2) правильная мысль, внутренняя дисциплина; 3) правильная речь, воздействие на свой характер посредством контроля над собственной речью; 4) правильное действие, жизнь в согласии с самим собой и другими людьми; 5) правильный образ жизни; 6) правильное усилие, нравственный анализ своих намерений, слов и поступков; 7) правильное внимание, контроль и нравственная ответственность за состояние своего сознания; 8) правильное сосредоточение, медитация.

Будда по-новому подошел к учению о варновом делении общества. Он рассматривал варны как профессиональные группы, причем на первое место ставились кшатрии, а не брахманы. Брахманы подвергались Буддой суровой критике за привязанность к

земным благам, роскоши, излишествам. Такой подход Будды подрывал монополию жречества на знание и идейное руководство обществом и объективно способствовал укреплению позиций кшатриев, верхушка которых охотно принимала буддизм.

Несмотря на то что Будда в принципе не отвергал существования социального неравенства и варнового деления в обществе, он настаивал на том, что для духовного совершенствования и для достижения нирваны сословные различия не имеют никакого значения. Важнейшими в этом контексте считались нравственные заслуги человека. Равенство людей от рождения было одной из первооснов буддизма. Люди, по учению Будды, равны в том смысле, что все они живут в мире-страдании, но могут достичь освобождения от него, отказавшись от желаний и достигнув нирваны (третья благородная истина).

Буддизм возник в эпоху образования крупных государств в долине Ганга и поэтому показательно, что наличие централизованной власти считалось в буддистском учении важным условием «соблюдения и защиты морали». Именно в буддизме впервые в индийской философской традиции сложились представления о сильном правителе — *чакравартине,* — «вращающем колесо праведного могущества». Общая картина идеального, с точки зрения Будды, общества и государства непосредственно связана с развитым и хорошо организованным хозяйством, которое должно поддерживаться и курироваться сильной централизованной властью[1].

В буддистских трактатах нередко звучит осуждение правителей, которые осмелились попрать древние обычаи из-за корыстных вожделений. «Царь, хотя бы он уже завоевал все земли до моря и стал обладателем несметных богатств, все еще жаждал бы, будучи ненасытным, тех владений, которые лежат за морем». Буддистское учение не призывает к активной борьбе с несправедливостью в обществе и государстве, однако в некоторых притчах содержатся рассказы о том, как возмущенный несправедливостью правителей народ вершит самосуд над дворцовыми жрецами и изгоняет из страны царей. Однако все же центральная установка буддизма — не социальное действие, а индивиду-

[1] Царю, помимо прочего, вменялось в обязанность снабжать земледельцев зерном, помогать скотоводам, оказывать финансовую поддержку купцам и т.п.

альный путь спасения и достижения высшей просветленности (нирваны).

Помимо пересмотра взглядов на структуру общества, в философско-правовых взглядах буддизма пересматривается брахманское понятие дхармы, которое буддизм понимает как естественный закон, природную закономерность. В буддизме считается, что для разумного поведения необходимо признание и применение этого закона.

Таким образом, в буддизме предусматривается повсеместная моральная ориентация — недопущение эгоистических мотивов и концентраций на собственной личности — на всех уровнях совершенствования.

Впоследствии буддизм претерпел значительные изменения. С течением времени и эволюцией государственности и права в нем усиливаются мотивы покорности и непротивления существующей власти, смягчаются требования крайнего аскетизма, появляются идеи общественного спасения мирян. В свою очередь, светские правители начинают использовать буддистское учение в борьбе против засилья касты жрецов и стремятся приспособить буддистские догматы к официальным правовым доктринам. Процесс сближения буддистского учения с официальной точкой зрения на государство и право достигло апогея в III веке до н. э., когда царь Ашока, правящий империей Маурьев, принял буддистскую веру.

Еще одно из неортодоксальных древнеиндийских философских учений — **джайнизм.** Основателем учения считается *Махавира Вардхамана* (VI в. до н. э.), которого еще называли Джина (победитель). Имеется в виду победитель над перерождениями и кармой, то есть судьбой. Джайнизм — прежде всего, этическое учение, которое указывает дорогу освобождения души от страстей и прихода к святости. По природе, считали джайнисты, души несовершенны, а их возможности необъятны. Но душа склонна отождествлять себя с телом. Причина зависимости души от тела — страсти человека. Причина страстей — незнание жизни. Необходимо высвободить душу от тела, от страстей, а освобождение достигается аскетизмом. Этика джайнизма жестко диктует повседневные нормы поведения. Все члены джайнистской общины должны добровольно давать обеты, аналогичные буддийским заповедям, содержащимся в структуре буддийского

«восьмеричного пути»: не вредить живым существам; не брать чужого; удерживаться от запрещенных половых контактов; не вести пустых и лживых разговоров; не пользоваться опьяняющими напитками.

Зачастую к этим обетам добавлялись и другие обеты и ограничения, направленные на более оптимальную организацию взаимоотношений в обществе[1].

Таким образом, брахманизм с его наивной теорией государственного устройства и функций государства, буддизм и джайнизм с их программами человеческого поведения являются ярким примером регулятивных принципов, или абстрактных ориентиров, поведения, представляя собой вполне конкретные жизненные программы и нормы, прототипы правовых идей и ценностей.

§ 3. Философско-правовые идеи в Древнем Китае

Особенности философско-правовых идей Древнего Китая, как и философии в целом, обусловлены множеством факторов, среди которых видное место занимают факторы географические. Почти со всех сторон Китай естественно ограничен морями и горами, только с севера его территория длительное время не имела преград. Но и это было ликвидировано в III веке до н. э., когда первый китайский император Цинь Шихуанди отдал приказ о строительстве Великой Китайской стены. Эта стена стала своеобразным знаком, символом государственности и культуры Китая. Территориальная обособленность Китая сыграла немаловажную роль в истории страны: ограниченность пространства перешла в некую культурную замкнутость и сосредоточенность культуры на самой себе. Все, что оставалось за пределами Китая, считалось жутким и непонятным миром варваров.

Одним из самоназваний Китая (кроме Тянь-ся) стало «Срединные царства», то есть середина, центр мироздания, а сами китайцы стали ощущать себя единственными носителями культуры, ответственными перед Небом и Землей за правильность космического цикла (чередование весны и осени, движение небесных светил, смена приливов и отливов). Это чувство ответ-

[1] Более детально с нормативно-правовой этикой джайнизма предлагается ознакомиться при помощи литературы, указанной в конце данной темы.

ственности получило воплощение в ритуалах (знаменитых «китайских церемониях»), пронизавших и пропитавших собой все уровни китайского бытия и культуры.

Культ прошлого и его представителей в реальной жизни (старики, пожилые родственники, родители, старшие братья) стал неотъемлемой частью китайского национального менталитета. С середины первого тысячелетия до нашей эры на один уровень с высокопочитаемыми предками были возведены все начальствующие лица. Сложилась очень своеобразная, но типичная для традиционного земледельческого общества социальная иерархия: старшие и начальники — наверху, а младшие и подчиненные — внизу, что не могло не оказать существенного влияния на дальнейший генезис этико-правовых взглядов.

Для китайского мировосприятия и миросозерцания весьма важным является *понятие Центра,* срединности, существование некой идеальной точки, равноудаленной от всех границ некоего культурного пространства, заселенного людьми (ойкумены). Центр, середина находится в состоянии абсолютного покоя, движение же расходится от него концентрическими кругами. Чем дальше на периферию, тем энергичнее движение и превращения, тем беспокойнее существование человека. Древние китайцы воспринимали себя и свою цивилизацию как Середину мира, центром которой в свою очередь являлся Император, совершенно условная, идеальная точка[1]. Помимо этого, но в тесной взаимосвязи с центристскими убеждениями, характерной чертой китайского мировоззрения стала ориентация на социальные вопросы. Китайские мыслители были озабочены проблемами государственного управления, их интересовал человек с его отношением к государству и к другим людям. Сущность человека как социального субъекта понималась в основном функционально. Человек, непочтительный к государству, закону, обладает «злой» природой, а законопослушный, хорошо управляемый, — «доброй» природой.

Именно в Древнем Китае впервые в истории мировой культуры были поставлены и нравственно осмыслены вопросы о методах государственного управления: как нужно управлять людьми; каково соотношение в обществе ритуализованных правил поведе-

[1] Представление о существовании «центрального» императора, Сына Неба, сохранялось даже в эпохи жесточайших междоусобиц, войн и смут.

ния и закона; как осуществлять управление людьми - посредством добродетели или посредством страха.

Вершиной китайского искусства государственного управления стали идеи компромиссности, стремление избегать крайностей и рекомендации придерживаться «золотой середины».

Основные направления философско-правовой мысли в Китае сложились в VII—VI веках до н. э. — в период расцвета древнекитайской философии. Одной из характерных монархических цивилизаций в Китае являлись государства в долине реки Хуанхэ. Сведения о них сохранились в книгах «Щи-цзин», в которых отразились политические учения времен II и I тысячелетий до н. э. Как свидетельствуют древние рассказы, основная цель императора-властителя состояла в обеспечении гармонии жизни. Добродетель властителя состояла в том, чтобы в его деяниях осуществлялись справедливость и ласковость — важные принципы, которые обеспечивали всем подданным пять благ: длительную жизнь, здоровье, любовь ко всему доброму, богатство и спокойное существование. На смену безраздельному господству родовой знати в то время приходит ожесточенная борьба за власть между имущественной и наследственной аристократией. Чжоусская монархия, державшаяся на авторитете родовой знати, распадается на многочисленные враждующие между собой государства. Китай охватывает затяжной политический кризис. Тогда наиболее влиятельной доктриной в истории политической мысли Китая стало **конфуцианство.**

Родоначальником конфуцианства был *Конфуций* (551-479 гг. до и. э.)[1] — китайский философ, создатель одной из первых зрелых философских концепций, защищавший интересы различных слоев общества, стремившихся усмирить имущественную и наследственную знать.

Философско-нравовая концепция Конфуция представляет собой одну из самых ранних попыток обосновать идеал бюрократического патерналистского государства, построенного на принципах морали и религиозном культе.

Вслед за сторонниками правления знатных Конфуций утверждал, что деление людей на высших и низших не может быть устранено. Отличие его взглядов от воззрений наследственной

[1] Конфуций — европеизированное имя Кун Фу Цзы (дословно — учитель Кун).

знати состояло в том, что выделялись благородные не по признакам происхождения, а по моральным качествам и знаниям. Благородный муж в учении Конфуция — это образец нравственного совершенства, всем своим поведением утверждающий нормы морали. Именно по таким критериям Конфуций предлагал выдвигать людей на государственную службу. Если выдвигать справедливых и устранять несправедливых — народ будет подчиняться, считал он. Главная задача благородных мужей -- воспитать в себе и распространить повсеместно человеколюбие. В такое понятие Конфуций вкладывал особое, не совпадающее с современным содержание. Под человеколюбием понималось поведение, отвечающее нравственным ценностям семейно-клановых коллективов и патриархальных общин. Человеколюбие включало: попечение родителей о детях, сыновнюю почтительность к старшим в семье, а также справедливые отношения между теми, кто не связан родственными узами. Почтительность к родителям и уважительность к старшим в семье, а также к старшим братьям, согласно учению Конфуция, — это основа человеколюбия.

Разрабатывая этико-правовую проблематику, Конфуций настаивал на возврате к древним правилам поведения *(ли),* на распространении их не только в среде «служилых людей», но и простых смертных. Основное условие функционирования *ли* — безоговорочное их усвоение и неукоснительное исполнение. «Нельзя смотреть на то, что противоречит *ли,* нельзя слушать то, что противоречит *ли,* нельзя говорить то, что противоречит *ли*» — это конфуцианское выражение проходит красной нитью через все его этико-правовое учение. *Ли* могли восприниматься какой-то определенной категорией людей осознанно, но от большинства населения, в особенности от простолюдинов, требовалось всего лишь слепое их исполнение. Главным средством распространения *ли* он считал просвещение, недаром его трактат «Лунь-юй» («Беседы и высказывания») начинается словами: «Учиться и постоянно повторять выученное»[1]. Однако просвещение всей Поднебесной - дело долгое и трудное. Нельзя ли каким-либо образом сжать, сократить громоздкие правила поведения, детально описывающие движение, положение человеческого тела, даже мимику лица в той или иной ситуации? Конфуций

[1] *Конфуций.* Лунь-юй //Мудрецы Поднебесной: СПб. - Симферополь, 1998.

сумел дать ориентир людям, не изучавшим чжоусский этикет. Это так называемое «золотое правило» звучит следующим образом: «Будучи вне дома, держите себя так, словно вы принимаете почетных гостей. Пользуясь услугами людей, ведите себя так, словно совершаете торжественный обряд. Не делайте другим того, чего себе не пожелаете. Тогда ни в государстве, ни в семье не будет недовольных».

Конфуций был решительным противником законов, во-первых, из-за того, что они предполагали юридическое равенство, во-вторых, потому что они обычно носили жестокий характер. Правила социальной и семейной иерархии, система правил *ли,* центральным из которых было человеколюбие, значили для него гораздо больше. Поэтому при коллизии законов *(фа)* и правил *(ли)* он отдавал безоговорочное преимущество *ли.* Подтверждением тому служит хрестоматийная ситуация с описанием реакции Конфуция на рассказ его ученика о том, как сын донес властям на отца-вора. Конфуций резко осуждает подобного рода доносы в принципе, ибо сын, по его мнению, не имеет никаких моральных прав, даже если отец виноват, доносить на родителя — это прямо противоречит *сяо* (принципу сыновней почтительности).

Конфуций отмечает, что в основе нравственности, посредством которой он стремился управлять обществом, лежит добровольное самоограничение людей. В главе 15 «Лунь-юй» Конфуций пишет: «Необходимо сдерживать себя и возвращаться к правилам поведения. Нравственность невозможна без самодисциплины. Превозмогать себя и возвращаться к должному в тебе — вот что такое истинная человечность. Быть человеком: или не быть — зависит только от нас самих»[1].

Перенесенные в сферу политики и правотворчества такие принципы должны послужить, по мнению Конфуция, фундаментом всей системы управления. Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном и т. п. Государю вменялось в обязанность относиться к подданным, как к своим детям, заботиться о достатке продовольствия в стране, защищать ее оружием, завоевывать доверие народа и воспитывать народ. В случае нужды можно пожертвовать третьим, в случае крайней нужды — вторым, но ни в коем случае нельзя утратить доверие народа. «Когда народ не верит, то не устоять».

[1] *Конфуций.* Лунь-юй //Указ. соч.

Конфуцианское учение о методах государственного управления многие исследователи китайской культуры называют теорией управления при помощи добродетели. Конфуций осуждал правителей, делавших ставку на устрашающие правовые запреты, и выступал за сохранение традиционных религиозно-моральных методов воздействия на социальное поведение народа. Он подчеркивал, что, если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться от наказаний и не будет испытывать от этого стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд и будет повиноваться.

Являясь сторонником авторитарной системы государственного управления, Конфуций в то же время был противником абсолютизации царской власти. Его модель государства свидетельствует о том, что Конфуций стремился ограничить власть царя. В этом, очевидно, и состоит одна из причин создания концепции «благородного мужа» — прообраза будущего «совершенного» бюрократа. Теория идеального государства Конфуция базируется на традиционных верованиях в божественную силу Неба, которому в модели государственного устройства отводится особая роль. Небо выступает высшей направляющей силой, от которой зависит судьба всех жителей Поднебесной — от простого члена общины до правителя, определяет жизнедеятельность всего государства. Иными словами, Небо является хранителем и гарантом основных догматов конфуцианской философско-правовой теории. Земными же интерпретаторами небесной воли, согласно Конфуцию, могут быть те, кто в совершенстве овладел принципами *ли*.

По мнению Конфуция, управлять — значит поступать правильно. Для управления государством на основе добродетели («бадао») должно быть несколько условий, но наиболее важным условием Конфуций и его последователь *Мэн-цзы* (372-289 гг. до н. э.) называли экономически стабильную ситуацию в стране. Иными словами, народ покоряется тому, кто не мешает ему самому себя кормить. Мэн-цзы в качестве стабилизирующего средства указывал на необходимость наделения простолюдинов небольшой частной собственностью.

Народ же обязан проявлять сыновнюю почтительность к правителям, беспрекословно им повиноваться. Конфуций говорит

об этом совершенно откровенно и однозначно: «Среди почтительных к родителям и уважительных к старшим братьям мало любящих выступать против вышестоящих»[1].

Достаточно интересны философско-антропологичсские взгляды другого, не менее известного последователя Конфуция *Сунь-цзы* (313-238 гг. до н. э.), который считал, что человек по своей природе более склонен к злу (эта идея впоследствии была подхвачена легистами). В соответствия с такими воззрениями «знатный стремится стать Сыном Неба, богатый — приобрести все между четырьмя морями»; таково общее желание всех людей, и, когда оно не удовлетворяется, люди начинают домогаться его осуществления, невзирая на то, что материальные блага ограничены. Такое положение при отсутствии в обществе распределения обязанностей неминуемо ведет к соперничеству, соперничество — к беззаконию, а беззаконие ведет народ к беде.

Конфуцианство длительное время было чрезвычайно влиятельным течением этической, политической и правовой мысли, а во II веке до н. э. было признано в качестве официальной идеологии. На протяжении многих веков «Лунь-юй» заучивали наизусть, к ней апеллировали в спорах. Вплоть до Синьхайской революции начала XX века эта книга была сводом официальной идеологии Китая и во многом актуальна и сегодня.

Моизм. С идеями конфуцианства боролся философ *Мо-цзы (Мо Ди)* (479-400 гг. до н. э.), по имени которого и названо это направление в философско-правовой парадигме Древнего Китая.

Мо-цзы выдвинул довольно необычную и прогрессивную для того времени версию видения генезиса государства. Ему принадлежит одна из первых в истории мировой философско-правовой мысли концепций договорного возникновения государства. В соответствии с такой концепцией Мо-цзы защищает идею естественного равенства людей. Он доказывает, что все люди равны перед Божественным Небом, которое не различает малых и больших, знатных и простых; все люди — слуги Неба. Естественно-правовая концепция в ее современном понимании Мо-цзы и его последователями глубоко не разрабатывалась, а развивалась по пути разработки прикладных аспектов. В частности, на базе признания равенства моисты осуждали замещение государственных должностей по принципу происхождения и родства. Моизм счи-

[1] *Конфуций.* Лунь-юй // Указ. соч.

тает, что источником мудрости являются не врожденные добродетели и не чтение книг, а знания, почерпнутые из жизни простого народа. Поэтому на государственные должности следует выдвигать наиболее мудрых с этой точки зрения людей независимо от их происхождения. Способности человека к государственному управлению должны определяться по его деловым качествам – желанию служить простому народу, усердию в делах и т. п.

Основными причинами неурядиц и беспорядков в государстве моизм считает несоблюдение правителями заветов и традиций старины, алчность, войны к как следствие этого, нищета простого народа.

В противовес конфуцианской системе этико-правовой регуляции общественной жизни Мо-цзы выдвинул *«десять принципов»:* почитание мудрости; почитание единства; всеобщая любовь и взаимная выгода; ненападение; неприятие музыки; бережливость; бережливость при захоронениях; неприятие судьбы; признание воли неба; духовидение. Главным из них считается «принцип всеобщей любви и взаимной выгоды». В учении моизма утверждается, что конфуцианское человеколюбие представляет собой корыстную любовь, основанную на привязанности по крови и приоритете родственных связей. Но такая любовь еще не является настоящей любовью. Истинное человеколюбие подразумевает равноправедливые отношения ко всем людям без различий по родственному или сословному признакам. В учении Мо-цзы прослеживаются призывы к тому, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, чтобы люди делили друг с другом имущество и т. п.

Идеальной государственной властью Мо-цзы считал государство с мудрым правителем во главе и четко отлаженной исполнительной службой. Мудрый правитель обязательно должен иметь усердных прямодушных слуг, которые не боятся говорить правду в лицо. Но главным условием существования государства Мо-цзы считал упомянутые «десять принципов».

Основой управления государством в моизме считается *принцип почитания мудрости.* Мо-цзы приводит в пример правителей древности, которые назначали на должность способных, не создавали группировок из родственников, не питали особой благосклонности к знатным, не испытывали пристрастия к внешней красоте.

Принцип всеобщей любви и взаимной выгоды применительно

к государству в моизме означает следующее. *Во-первых,* он проявляется в признании и уважении суверенитета другого государства, а также в категорическом осуждении войн. *Во-вторых,* внутри государства этот принцип проявляется в том, что государственные чиновники из любви к государю проявляют усердие по службе, не раздумывая, повинуются ему, а государь платит им ответной любовью — назначает высокое жалование, награждает рангами знатности и земельными наделами, дает в подчинение людей.

Политико-правовые идеалы Мо-цзы весьма противоречивы. Уповая на этические принципы взаимоотношений в государстве, он все же склоняется к этатизму и деспотии. Залог и основу прочнсти государственной власти Мо-цзы видит в единообразном исполнении чиновниками воли государя. Для установления же полного единства государства предлагается насаждать единомыслие, искоренять вредные учения и поощрять доносы. Поддерживать данный порядок следовало при помощи наказаний и наград, соразмерных совершаемым поступкам.

Таким образом, моизм, изначально оговорив и обозначив договорную концепцию происхождения государства, в итоге фактически отбросил идеи общественного договора и естественного равенства, восхваляя деспотически-бюрократическую форму государственного устройства.

Такого рода взгляды Мо-цзы на государственное единство были близки к взглядам легистов.

Легизм. Главным оппонентом конфуцианцев в вопросах методов и форм государственного правления была школа *фа-цзя,* или *легисты-законники,* основателем которой считается *Шень Бухая* (400-337 гг. до н. э.)[1]. Вопрос, вокруг которого строилось конфуцианское философско-правовое учение, а именно: «Как следует управлять людьми: на основе следования этикетным нормам поведения (ли) или на основе соблюдения жестких требований закона (фа) и наказаний?» — стоял и перед древнекитайскими легистами. Они высказывались за приоритет закона.

Отправной точкой размышлений легистов была уверенность в изначально злой природе человека. Пытаясь дать определение

[1] Некоторые исследователи относят к основателям и наиболее активным представителям древнекитайского легизма советников императора Цинь Шихуанди *Шан Яна* и *Ханъ Фей-цзы,* казненных за свои философско-правовые взгляды после падения династии Цинь.

«дурной» и «злой» природе человека, легисты высказывали мнение, что человек изначально стремится не к общему благу, а к личному. В человеке преобладает эгоизм, а поскольку общество состоит из многих людей, то, следовательно, неизбежны столкновения разных эгоистических интересов. В такой ситуации единственной регулирующей и гармонизирующей силой могут выступать законы *(фа)* и указы императора *(мин)*. Порядок в государстве может осуществляться не на основе конфуцианских призывов следовать давнему чжоусскому этикету *(ли),* а лишь всеобщему жесткому повиновению закону, обращенному в настоящее **и** будущее. Метод, предлагаемый для этого легистами, достаточно прост: за хорошие, законопослушные поступки — поощрение, за дурные, посягающие на государственность - наказание. При этом легисты неоднократно подчеркивали, что лучше наказать несколько невиновных, чем пропустить одного злодея.

В рамках легистского учения было выработано и высказано несколько идей, вошедших в теорию и практику всей последующей китайской правовой культуры:

во-первых, обоснована необходимость контроля и вмешательства государства в экономику, и, прежде всего, в земледелие, являвшееся основой древнекитайской цивилизации **и** государственности;

во-вторых, введена принципиально новая система кадрового подбора государственных чиновников и формирования политической элиты общества. До этого замещение вакантного места осуществлялось согласно обычаям традиционного общества — от отца к сыну. Легисты выдвинули тезис о равенстве возможностей при продвижении по служебной лестнице, согласно которому не кровь и родство должны определять кадровые перемещения, а результаты сдачи квалификационного экзамена;

в-третьих, развиты идеи равенства всех перед законом. «Наказания не знают рангов знатности. Для всех, начиная от помощников правителя и его военачальников вплоть до простых людей, имевших заслуги в прошлом, но .затем проштрафившихся, наказания не должны смягчаться. Для совершивших добродетельный поступок в прошлом, но затем допустивших проступок, нужно употреблять закон»[1];

в-четвертых, легисты выступили с теоретическим обоснованием положения о важности смещения временных приоритетов (ценностей). Легисты исходили из общекитайской мировоззренческой картины, где «золотой век» оказывается далеко в прошлом. Но, в отличие от конфуцианцев, которые всячески приветствовали подражание и следование прошлому, легисты говорили, что «управлять живущим в настоящее время народом нельзя на основе методов покойных правителей».

[1] Цит. по: История философии / Под ред. В.М. Мапельман л Е.М. Пенькова. - М., 1998. - С. 60.

Таким образом, легизм — это философское обоснование сильной государственной власти, опирающейся на закон и насилие. В **III** веке до н. э. легизм и конфуцианство, несмотря на столь разные исходные позиции, слились воедино и образовали специфическую идеологию китайской государственности, просуществовавшую вплоть до XX века.

ВЫВОДЫ

1. Ведущими направлениями в философско-правовой мысли Древней Индии являлись брахманизм, джайнизм и буддизм. Наиболее влиятельными этико-правовыми учениями Древнего Китая были конфуцианство, моизм и легизм.

2. Философия нрава Древней Индии была менее подвержена эволюции, что же касается Древнего Китая, то здесь философия права проделала путь от полного слияния права с моралью до их полного противопоставления. Однако проверку временем выдержало учение, базирующееся на приоритете морали над правом.

3. Философские взгляды древних мыслителей Индии и Китая — это лишь первый, начальный этап, определивший основные черты последующего развития философско-правовой мысли в культуре народов Востока.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем заключается специфика духовной культуры Древнего Востока?
2. Каковы предпосылки возникновения этико-правовой проблематики в философской культуре Древнего Востока?
3. В чем заключаются особенности морально-этических взглядов древнеиндийских философов?
4. Что общего и какие различия существуют во взглядах на человека и его место в обществе в философских доктринах брахманизма, буддизма и джайнизма?
5. В чем состоят особенности философско-правовой проблематики в культуре Древнего Китая?
6. В чем суть основных философско-правовых взглядов конфуцианства?

7. В чем суть основных философско-правовых взглядов древнекитайских легистов?

8. В чем суть основных философско-правовых взглядов Мо-цзы?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Антология мировой правовой мысли: В 5 т. — М., 1999. — Т. 1: Античность. Восточные цивилизации. — С. 117–118.

2. *Бродов В. В.* Истоки философской мысли Индии. — М., 1990. — С. 46–81.

3. *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. — М., 1993. — С. 25–31.

4. *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). — М., 1989. — С. 55–80.

5. *Евсюков В. В.* Мифы о мироздании. — М., 1990. — С. 27–45.

6. Законы Ману (Памятники литературы народов Востока). — М., 1960. — С. 11–36.

7. История философии / Под ред. В. М. Мапельман и Е. М. Пенькова. — М., 1998. — С. 22–27.

8. *Конфуций. Лунь-юй* // Мудрецы Поднебесной: СПб. — Симферополь, 1998. — С. 12–24.

9. *Лукьянов А. Е.* Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. — М., 1989. — С. 36–40.

10. *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. — М., 1981. — С. 45–56.

11. *Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая. — М., 1987. — С. 34–35.

2 тема ФИЛОСОФИЯ ПРАВА АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

§ 1. Возникновение и развитие философско-правовых взглядов в античный период

Общая характеристика условий зарождения и развития философско-правовых идей Древнего Востока

Античная философия появилась не на пустом месте. Она вырастает на почве, предшествовавшей и современной ей культуры Эллады.

Древней Элладе в IV -V веках до н. э. было присуще разнообразие форм социальной и политической жизни. Множество сильных и процветающих греческих городов-полисов объединяло духовное единство, основанное на мифологии с единым пантеоном олимпийских богов, а также гомеровском эпосе. На этой почве сформировалось национальное сознание эллинов, их уверенность в своем величии и избранности. На этой почве развилось культурное самосознание, зародилась и окрепла уверенность в собственном величии и избранности, а с ней и привычка противопоставлять себя всему остальному миру.

Дух состязательности, честного соревнования (феномен агона), который царил во многих сферах социальной и культурной жизни греков, являлся одной из главных предпосылок расцвета всей греческой цивилизации. Благодаря энергичному освоению мира, жажде познания, отказу от консервативных традиций древние греки создали великую культуру (в том числе тт философско-правовую), которая оказала огромное влияние как на европейскую, так и на мировую цивилизацию в целом.

Личности древнего эллина были свойственны, как отмечают исследователи, два противоположных начала — *«аполлоническое>>* (от имени бога Апполона -- устроителя цивилизованной жизни людей, заставлявшего их подчиняться социально-культурным нормам) и *<<дионисийское»* (от имени бога Диониса, покровительствовавшего виноделию, веселью). Аполлоническое начало заставляло грека стремиться к гармоническим отношениям с окружающим миром, с космическим целым. Путь к этому пролегал через соблюдение во всем «золотой середины» и меры.

Дионисийское же начало увлекало древнего грека в противоположном направлении, заставляло нарушать меру, отвергать традиции и запреты. Однако, по свидетельству памятников древнегреческой культуры, истинное свое предназначение древний эллин видел не в нарушении норм и гармонии, а в ее поиске, создании и защите. Аполлоническое и дионисийское начало предстают в античном культурном сознании как мифологические первообразы (архетипы) номоса (закона) и дисномии (беззакония). Они не могут существовать друг без друга, взаимно предполагая и отрицая друг друга. Греки первыми заметили это противоборство, его универсальность, то, что оно присуще и человеку, и любому из сообществ. Подвижная антитеза этих двух начал и составила основной сюжет развития греческой правовой цивилизации и философской мысли.

В развитии античной философии, в том числе и философско-правовых взглядов, выделяется три основных периода. *Первый* — натурфилософский или ранней классики — охватывает эпоху от возникновения философского мышления в VII веке до н. э. до времен Сократа (конец V в. до н. э.). *Второй* период носит название классического, или высокой классики, он отражает выдающиеся достижения эллинской культуры. Его основоположниками стали Сократ и современные ему софисты (Протагор, Горгий). Вершиной же данного периода, да и всей античной философии, стало творчество выдающихся философов Платона и Аристотеля. Последний, *третий* период истории античной философии связан с эпохой эллинизма и Римской империи. Его, как правило, называют поздней классикой. Он начинается с конца IV века до и. э. и длится до конца античного мира (VI в. н. э.). Это время эллинистически-римских философских взглядов. Их представителями являются эпикурейцы (Эпикур), скептики (Пиррон), стоики (Зенон, Цицерон, Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий).

Раннеклассическая философия права. Начало философствования у греков связано не с понятийно-логическими построениями, а с образно-метафорическими рассуждениями, явно идущими от традиций древнего мифологического осмысления мира.

В морально-правовой философии сначала проблемы и морали, и права были растворены в рассуждениях античных мыслителей о космосе, логосе, судьбе. При этом часто понятия морали и права смешивались. С одной стороны, это свидетельствовало о близости этих форм регуляции человеческого поведения, с другой - - о неспособности древней мысли углубиться в их суть и строго их разграничить.

Уже в эпоху *Гомера* (конец II тыс. до н. э.) греки оперируют такими понятиями, как правда, справедливость (дике), обычай, обычное право (темис), номос (закон) и др. У Гомера божественная по своей природе справедливость выступает в качестве объективного основания и критерия правового. То, что соответствовало тогдашним взглядам на справедливость, воспринималось как право. *Гесиод* (VII в. до н. э.) утверждает, что корни и основы справедливости и закона едины.

Позднее представления о взаимосвязи справедливости и права были развиты в творчестве «семи мудрецов»: *Солона, Фалеса, Хилона, Бианта* и др. (VI в. до н. э.). Они доказывали необходимость соблюдения *«меры»* и *«середины»* во всех делах и поступках. Эти понятия считались олицетворением справедливости и нравственной основы человеческого поведения, а также положений законодательства. Фалес говорил: «Не делай сам того, что ты порицаешь в других».

Пифагор и его последователи (VI —V вв. до н. э.) стояли у истоков представлений, что жизнь людей должна быть приведена в соответствие с выводами философии о справедливости и праве, о «надлежащей мере» и правилах человеческих взаимоотношений. Пифагорейцы были авторами положения, весьма важного для всех последующих естественно-правовых воззрений: «справедливое состоит в воздаянии другому равным». Это определение не что иное, как философская абстракция и интерпретация древнего принципа талиона («око за око, зуб за зуб»).

Под понятиями «надлежащая мера» и «соразмерность» пифагорейцы усматривали известную пропорцию (числовую по своей природе), то есть некое приравнивание, равенство. А это сыграло важную роль в формировании идей правового равенства, равной меры прав, формального равенства.

Дальнейшее углубление концепции об обусловленности полисных законов объективными общемировыми закономерностями можно также найти у *Гераклита* (ок. 540 — 480 гг. до н. э.). Проблемы нрава, как и все земные человеческие дела и отношения, по его мнению, находятся в неразрывной связи и единстве с космическими процессами. Знание о справедливости и законе — это часть знаний о космосе (как «упорядоченной вселенной», «мировом порядке»).

Гераклит считал, что всем миром правит божественный космический Логос. Ему подчинена жизнь людей, полиса, государства. В согласии с ним должны строиться правосудие и мораль. Логос — это голос космической справедливости. Только в согласовании с ним человеческих деяний появляются мудрость и правда. Государственные законы, все морально-правовые предписания должны быть произведены от законов Логоса. Через Логос до человека доходят суть и смысл требований космического порядка и космической гармонии.

Проникнуться смыслом требований космического Логоса, считал Гераклит, — это значит искать и соблюдать меру во всем, блюсти справедливость в правосудии, чтить законы в общественных делах. Через меру и справедливость человеку открывается путь к космическим гармониям и высшему совершенству. В их соблюдении — смысл человеческого бытия.

Учение Гераклита оказало заметное влияние на развитие философской и правовой мысли в Древней Элладе. Многими философами были использованы идеи Гераклита о разуме как объективной (божественной) основе изменчивых человеческих представлений, о справедливости и правде, о Логосе — как основе номоса. Именно от Гераклита ведут свое начало естественно-правовые доктрины античности и Нового времени, подразумевающие под естественным правом некое разумное начало (норму всеобщего разума), которое должно выражаться в позитивном законе.

Как некое противопоставление взглядам Гераклита можно рассматривать идеи философа-атомиста *Демокрита* (около 460-370 гг. до и. э.) о законе и государстве как искусственном результате причинно обусловленного, естественного (небожественного) развития человеческого общества.

По мнению Демокрита, общество, полис и его законы, являясь результатом естественного развития, вместе с тем представляют собой искусственные, человеческие образования. Они не даны в готовом виде самой природой, а образованы людьми в процессе их эволюции от стадности к цивилизованной жизни. Соотношение естественного и искусственного — это соотношение того, что существует «по правде» (т. е. в природе, в действительности), и того, что существует только согласно «общему мнению». Соответствие природе — критерий справедливости в этике, политике, законодательстве.

Демокритовская разработка проблем различия «естественного» и «искусственного», «истины» и «общего мнения», природной справедливости и закона оказали большое влияние на дальнейшую разработку естественно-правовой мысли у софистов, Сократа, Платона, Аристотеля и др.

Философия права эпохи высокой классики. Поиски естественных основ права в природе человека и человеческого общества были продолжены в V — IV веках до н. э. софистами *Протагором* (481 —411 гг. до н. э.), *Горгием* (483 — 375 гг. до н. э.), *Гиппием* (460 — 400 гг. до н. э.) и др.

Несмотря на разнородность учения софистов, можно выделить следующие общие подходы софистов к праву:

1) справедливость Пифагора трансформируется у софистов в естественное право (право), которое отличается от закона (и вообще от официально установленных правил);

2) писаный закон отличается от неписаной справедливости (как «сущности дела», «божественного и всеобщего закона»);

3) природа — фюзис (природа вещей, веления природы) — естественное право противостоит у софистов ошибочному, искусственному, полисному закону (т. е. позитивному праву);

4) позитивное право понимается софистами как условное, изменчивое, временное, зависимое от воли законодателей;

5) естественное право воспринимается как неписаные законов, одинаковые для граждан любой страны;

6) все люди по природе считаются равными (одинаковость естественных потребностей).

Помимо позитивных моментов в философско-правовом творчестве софистов необходимо отметить ряд слабых мест. Так, морально-правовая философия софистов, доказывающая условность существующих в обществе морали и правопорядка, подрывала основы нравственности и расшатывала правопорядок. А их логические доказательства об отсутствии абсолютных запретов и вседозволенности человека часто приводили их последователей к неисполнению установленных законов.

Особенности философско-правовых воззрений Сократа. Философско-правовая тенденция, противостоящая субъективистским воззрениям софистов, возникает в античном обществе в лице Сократа, Платона и Аристотеля.

Творчество *Сократа* (ок. 470-399 гг. до н. э.) - это поворотный пункт античного философско-правового сознания. В отличие от софистов и циников (киников), Сократ видел свое при-

звание в укреплении основ морали и права. В лице Сократа сам аполлонический номос восстал против интеллектуального беззакония софистов и дионисийского разума циников. Те и другие занимались в основном тем, что расшатывали нравственные основы правопорядка в греческих полисах. Сократ же предпринял решительную попытку подчинить нравственно-правовым нормам мощь человеческого интеллекта, ввести в рамки добропорядочности впавшую в дионисийские восторги философскую мысль софистов и циников.

Им были выдвинуты два типа основ морали и права — объективные и субъективные. Объясняя объективные основы морали и права, Сократ подчеркивал, что в основе человеческого бытия, социальной жизни и социального порядка лежат высшие божественные законы - неписаные предписания и запреты, которые имеют космическое происхождение. Поэтому объективные и всеобщие морально-правовые нормы, существующие в обществе как производные от божественных законов, носят не относительный, а абсолютный характер.

Важнейшей субъективной основой морального и законопослушного поведения, по Сократу, является *знание.* Существование объективно всеобщих моральных и правовых норм требует от человека их знания. Только человек знающий, что такое справедливость, может быть справедливым, а знающий суть добродетели — добродетельным. Знание, считал Сократ, — это путь к нравственному поведению, а незнание — путь к порокам и преступлениям. Зло чаще всего проявляется там, где человек не знает сути добра и справедливости.

По Сократу, справедливость — не просто критерий законности, она по существу тождественна ей. «Что законно, — утверждал философ, — то и справедливо».

Таким, образом, Сократ поднимает нравственную и правовую проблематику на уровень логических дефиниций и понятий, закладывая тем самым начало теоретического исследования в этой области.

Философское обоснование права Платоном. Прямым продолжателем учения Сократа о справедливости, праве и законе был его ученик *Платон* (427 — 347 гг. до н. э.). У Платона взгляды досократиков приобрели еще больший *естественно-правовой* характер. Наряду с физическим Космосом в его учении появляется идеальный Космос. Это высший мир идей, пребывающих

вне физического пространства и времени и составляющих первооснову и сущность всех земных предметов и явлений. Идеи, считает Платон, невоспринимаемы чувствами. Существуя объективно, они первичны и воплощаются в единичных вещах. Самые главные идеи — это идеи справедливости и блага. Все в мире должно стремиться к ним.

Идеальное государство и разумные, справедливые законы трактуются Платоном как реализация идей и максимально возможное воплощение мира идей в земной, политической и правовой жизни.

Плод размышлений Платона о справедливом государстве — его знаменитое сочинение «Государство». Платон рассуждает: если это государство, то оно обязано так построить свою деятельность, чтобы весь строй его граждан был подчинен нормам и принципам, вытекающим из идей блага и справедливости. Совершенным является только то государство, которое стремится к благу и справедливости. Справедливость в общественной жизни — это такое социальное устройство, при котором существует мудрое разделение труда между сословиями, каждый успешно занимается своим делом и где существует твердый и надежный правопорядок.

Суть справедливого правопорядка у Платона связана со структурой человеческой души, имеющей три составные части — разумную, волевую и чувственную, каждой из которых соответствует своя добродетель.

Подобно тому как единство трех добродетелей — мудрости, мужества и умеренности дает четвертую, высшую добродетель — справедливость, единение трех сословий в общей заботе о благе государства дает справедливое общественное устройство. Взаимное сосуществование сословий обеспечивает стабильный правопорядок в государстве и позволяет достичь высшей цели государства — *справедливости.*

Для Платона такое идеальное государство — это продолжение идеального Космоса, земное воплощение строгих требований Логоса. Полис - это микромодель Космополиса. Высшее назначение каждого человека — служить государству, обеспечивать своей деятельностью поддержание порядка в полисе и Космополисе. То есть человек не имеет права жить для себя (как у софистов), а обязан существовать лишь для государства и общего блага. Это естественная и в то же время божественная по своей сути

форма общежития, которая необходима для развития и совершенствования человеческой цивилизации.

Справедливость, согласно Платону, предполагает определенное равенство, «надлежащую меру». Он различает два вида равенства — *"геометрическое»* (равенство по достоинству и добродетелям) и *«арифметическое»* (равенство меры, веса и числа). Позже это положение было развито в учении Аристотеля о двух видах справедливости — уравнивающей и распределяющей.

Платон разделяет и развивает дальше естественно-правовое положение Сократа о том, что законное и справедливое суть одно и то же.

Система правосудия в платоновском государстве — конкретная трансформация законов Космополиса, то есть образец естественного права. Но в сущности это идеальное право, то есть умозрительная конструкция, которая дает ответы на вопросы — каким должно быть право, какова его наилучшая модель. Из мира идей как идеальных образов, мира должного в его чистом виде следует черпать эталоны и критерии земного права людей.

По мнению Платона, право имеет две ипостаси — метафизическую и эмпирическую. Метафизическая ипостась — это идеальное «метаправо» (естественное право) как возможность существования совершенного законодательства и оптимального правопорядка, эмпирическая — это живое право, которое существует в социальной реальности, или положительное право. Между ними устанавливается причинная связь, которая не должна прерываться, дабы не нанести вред государствам и народам. Идеального права в реальной жизни нет.

В свою очередь позитивное право представляет собой лишь бледную тень идеального права. Но это не значит, что идеального права нет вообще. Оно существует как совокупность исходных императивов, которые соответствуют высшему предназначению человеческого существования и тех институтов, в формы которых облачено их бытие.

Таким образом, многие положения платоновского правопонимания оказали большое влияние на последующее развитие философско-правовой мысли.

Особенности взглядов на право Аристотеля. Философско-правовые взгляды *Аристотеля* (384 — 322 гг. до н. э.) заметно отличаются от взглядов его предшественников. Это был апологет порядка, трезвый философ-рационалист, обосновавший свои идеи

при помощи теоретических аргументов, а не мифов. Будучи реалистом, а не утопистом, он, в первую очередь, интересуется естественными и социальными основаниями морали и права.

Таким основанием для Аристотеля выступает сам человек, наделенный особой «политической» природой и рассматриваемый как «политическое животное» — уникальный субъект, расположенный и к аполлонической, и к дионисийской моделям социального поведения. Цель и смысл человеческого бытия не в поисках наслаждений, а в добродетельном и законопослушном существовании.

В рассуждениях Аристотеля тесно переплетены между собой правовая и этическая проблематика. Это обусловлено пониманием того, что благо государства и состояние правопорядка зависят от моральных качеств его граждан. В «Этике» Аристотель исследует, наряду со специфической этической темой, и ряд собственно политико-правовых проблем. Так, соотношение этики, политики и права отчетливо проявляется при рассмотрении проблемы справедливости. Политика, право и законы под справедливостью имеют в виду всю добродетель, то есть политическую справедливость.

Характеризуя справедливость как некую равномерность, Аристотель говорит о «специальной справедливости», различая при этом два вида ее проявления: справедливость распределяющую и справедливость уравнивающую. Эти два понятия очень важны для понимания политических и правовых взглядов философа, так как речь идет по существу об объективном смысле той специальной равномерности (т. е. равенства, меры), которая обязательна для политических отношений и справедливого закона.

Распределяющая справедливость предполагает распределение всего, что можно разделить между членами общества (власть, почести, деньги и др.). Здесь возможно и равное, и неравное наделение людей соответствующими благами.

Уравнивающая справедливость существует в сфере обмена и «проявляется в уравнивании того, что составляет предмет обмена» . Применяется этот вид в области гражданско-правовых сделок, возмещения вреда, преступления и наказания.

В самом общем виде равномерность, по Аристотелю, это середина между излишком и недостатком, и в этом смысле *справедливое — это равномерное*. Принципом распределяющей справедливости выступает необходимость деления соответствующих общих для всех граждан благ по достоинству.

Основным выводом этических исследований Аристотеля является положение о том, что политическая справедливость возможна лишь между свободными и равными людьми, принадлежащими к одному слою общества. Аристотель трактует политическую справедливость как политическое право. «Искомое нами понятие, — пишет он, — состоит как в справедливости вообще, так и в политической справедливости (праве)... Те люди имеют права, для которых существует закон, определяющий их отношения...»[1].

Право в целом — явление политическое, и он называет его «политическим правом». «Что касается политического права, то оно частично естественное, частично условное. Естественное право то, которое везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его. Условное право то, которое первоначально могло быть без существенного различия таким или иным, но раз оно определено (это безразличие прекращается)»[2]. Это волеустановленное право.

Аристотель выступает против сведения всего права к праву волеустановленному (условному, установленному людьми). Несмотря на то, что область права изменчива, понятия о справедливости и праве, согласно Аристотелю, изменчивы только в известной степени.

Естественное право, как часть политического права, естественно прежде всего потому, что оно политично, адекватно политической природе человека и выражает вытекающие отсюда требования и представления о политической справедливости в человеческих взаимоотношениях. В таком понятии права фиксируется совпадение и единство естественного, политического, этического (волевого), интеллектуального и правового моментов.

Политический характер естественного и условного (волеустановленного) права предопределяет их принципиальную общность и коренящуюся в ней необходимость соответствия условного права естественному, а также необходимость учета принципов и требований политической справедливости при принятии закона в процессе установления правил условного права.

Под условным (волеустановленным) правом Аристотеля позднее начинает обозначаться позитивное (положительное) право.

[1] *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т.4. - М., 1983. - С. 15.

[2] Там же.

К условному праву он относит установления закона и всеобщих соглашений. При этом он говорит о писаном и неписаном законе. Неписаный закон (он относится к волеустановленному, то есть позитивному праву) -- это правовые обычаи (обычное право). Как право носит политический характер, так и разные формы политического (государственного) устройства носят правовой характер.

Рассматривая проблему государства и права, Аристотель в трактате «Политика» пишет, что общество не может существовать без государства, которое является необходимой формой человеческого общежития. И типы государства различаются им в зависимости от количества правящих: один, немногие (группа людей) или все (власть большинства). Каждый из этих видов государства может оказывать как положительное воздействие на жизнь людей, так и разрушительное. В этом случае возникают шесть модификаций государственного устройства: три порочные (неправильные): тирания, олигархия, демократия, и три положительные (правильные) разновидности: монархия, аристократия, полития.

В вопросе о том, какая из трех последних форм государства наилучшая, Аристотель отдает предпочтение монархии, как самой божественной по своей сути, ибо на самом Олимпе существует монархия Зевса.

Аристократия стоит выше монархии, ибо здесь власть сосредоточена в руках немногих лиц, обладающих явными достоинствами и благородством.

Полития предполагает, что у власти находится большинство граждан, обладающих воинскими достоинствами. Эта форма народовластия принадлежат тем, кто носит оружие и подчиняется законам. Аристотель также выдвигает принцип наилучшей формы правления. По его мнению, это та, которая объединяет в себе достоинства каждой из трех: монархии, аристократии, политии. Именно такая идея — идея государства, сочетающего в себе положительные качества разных систем власти, — станет определяющей для иозднеантичных социальных воззрений.

Как видим, Аристотель в своей философско-правовой концепции синтезировал и развил дальше все предшествующие теории. Если софисты интерпретировали положение о человеке как «мере всех вещей», неизбежно приходя к субъективизации и релятивизации представлений о справедливости, праве, законе, то Сократ

и Платон, отстаивая объективный характер политических и правовых явлений, стали, в противоположность софистам, апеллировать к Богу как мере всех вещей. У Аристотеля эти две концепции соединяются и синтезируются благодаря представлению о политической природе человека, трактуемой им в качестве естественно-человеческого источника, объективного характера меры справедливости в политико-правовых явлениях и отношениях.

Философия права эпохи поздней классики — последний, третий период истории античной философии. Многие из аристотелевских идей о праве получили дальнейшее развитие в эту эпоху. Она стала важным этапом в формировании базиса для последующего превращения правоведения в самостоятельную науку.

Концепцию правопонимания, которая исходит из представлений о справедливости и праве, развивает в эту эпоху *Эпикур* (341-270 гг. до и. э.). Для него, как и для других философов поздней античности, главным является вопрос о судьбе человека и его счастье. Внимание его концентрируется на отдельном человеке, на его счастье, которое можно достичь через познание законов мира.

Большое значение придает Эпикур проблеме индивидуальной свободы. *Свобода человека,* по его мнению, это его ответственность за разумный выбор своего образа жизни. Она — вне и необходимости, ибо «необходимость не подлежит ответственности», и непостоянного случая. Свобода обретается в результате уяснения того, «что зависит от нас» и «не подлежит никакому господину». «Необходимость есть бедствие, но нет никакой необходимости жить с необходимостью»[1].

Право трактуется Эпикуром как договор людей между собой об их общей пользе и взаимной безопасности. Но договор — это не некий формальный акт, какое-то разовое событие (реальное или фиктивное). Скорее всего под ним подразумевается представление, что люди, опираясь на результаты своего познания, сами определяют условия своего общения и свой образ жизни, осознавая совпадение и согласование человеческих устремлений. Это осознанное самоопределение людей, их человеческие устремления выражаются у Эпикура через понятие «договор», «соглашение». Таким образом, договоренность, справедливость права в учении Эпикура — это не данности природы, данности

[1] Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 81.

извне, слепо навязанные людям, а их собственные самоопределения, человеческие установления.

Справедливость носит у него также договорный характер («не вредить и не терпеть вреда»). Конкретное содержание понятия «справедливость» изменчиво (оно исходит из особенностей страны, обстоятельств, зависящих от времени, и др.). Но при этом неизменным остается сам принцип справедливости: «в общем справедливость для всех одна и та же, потому что она есть нечто полезное в отношениях людей друг с другом»[1].

Справедливость (в свете ее соотношения с законом) — это естественное право с изменяющимся (в зависимости от времени, места и обстоятельств) содержанием, каким выступает, по Эпикуру, изменчивая общая польза взаимного общения.

Эпикуровская договорная трактовка права подразумевает равенство, свободу и независимость членов договорного общения и по существу представляет собой исторически первую философско-правовую концепцию либерализма и либерального индивидуализма. От договорно-правовой концепции Эпикура тянется связь к идеям общественного договора Нового времени.

Различные варианты в целом фаталистической концепции естественного права развивали также в этот период древнегреческие и древнеримские *стоики* (Зенон, Хрисипп, Сенека, Марк Аврелий Антонин, Эпиктет).

В качестве «естественного закона» (общего закона), имеющего одновременно божественный характер и смысл, у стоиков выступает *судьба* (управляющее и господствующее начало).

Всем в мире правит вечный и неизменный естественный Закон, установивший повсеместно необходимые связи причин и следствий. Человек обязан соизмерять свою жизнь, мысли и поступки с требованиями этого Закона. В этом состоит его долг и добродетель.

Природа человека — часть общей природы и мироздания в целом. Основное естественно-правовое требование стоицизма — жить в согласии с природой (т.е. честно и добродетельно, согласно разуму, естественному закону).

Основатель греческого стоицизма *Зенон из Китиона* (ок. 333-262 гг. до н. э.) впервые выводит понятие *долг* («то, что подобает»). Это понятие имеет важное значение в учении стоиков.

[1] Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 217.

Основанием и причиной наличия в общении людей *справедливости* является естественная, природная связь людей (соответствие ее естественному закону). Иначе говоря, естественный закон является воплощением всеобщей справедливости. Она выступает в учении стоиков в роли нормативно значимого принципа и критерия как для государства, так и для принимаемых в нем законов.

Моральные и правовые предписания должны соответствовать естественному Закону и не нарушать космических повелений.

Роль нрава природы играет и «закон судьбы» (божественный, неминуемый) в естественно-правовой концепции римского стоика *Сенеки* (ок. 5 г. до н. э. — 65 гг. н. э.). Ему подчинены государство и законы.

Вселенная — естественное государство со своим естественным правом. Признание его — дело необходимое и разумное. Членами такого государства по закону природы выступают все люди, независимо от признания или непризнания ими этого. Случайными, имеющими значение лишь для ограниченного числа людей, являются отдельные государственные образования и их установления. Понимание «закона судьбы» (естественного права) заключается в признании необходимости мировых законов и руководстве ими. Эта максима одинаково значима и для отдельных людей и для государств.

Стоик *Эпиктет* (50-140) также отстаивал естественно-правовой принцип: «Чего не желаешь себе, не желай и другим».

Главный же интерес для него представляла проблема свободы. Полагая, что человек — это странник в мире, он считает, что главное — беречь свободу и в первую очередь свободу своего духа. Только человек, обладающий свободным и возвышенным духом, способен все невзгоды преодолеть внутри себя. Истинный мудрец спокойно переносит превратности судьбы. Мудрец-стоик Эпиктет видит высшее счастье в том, чтобы быть просто честным и добрым человеком, покорным превратностям судьбы.

На позиции признания соответствия человеческих (государственных) законов общему закону (естественному праву) стоит и римский стоик *Марк Аврелий Антонин,* римский император (121-180).

Но его, как и Эпиктета, в наибольшей степени интересовали не мировоззрение и не природа, а человек с его внутренней жизнью его духа. Мир с его злом и пороками заставлял человека углубиться в себя и попытаться найти внутренние силы, чтобы стойко нести свой жребий.

Марк Аврелий считал: зло неискоренимо, и человеку не следует противиться ему. Необходимо подчиниться существующим в государстве законам и пытаться творить добро.

Фатализм общего мирового закона (естественного права) предопределяет, по концепции стоиков, и все человеческие политико-правовые явления и отношения, в том числе и государственное законодательство. Существующие социально-политические порядки и законы - это проявление непреодолимых, фатальных, сверхчеловеческих сил.

Основательной разработкой философского учения о праве, законе с позиции естественного права занимался *Цицерон* (106-43 гг. до н. э.), философия которого сформировалась под воздействием идей философии эллинов.

Цицерон, как и стоики, был уверен в присутствии в естественном мире высшего разумного начала, которое максимально сосредоточено в человеческой душе. Благодаря этому началу Космос — это упорядоченное, органично организованное целое.

Человеком же движут четыре стремления (они же и способности его) — стремление к истине, порядку, величию, благопристойности. Стремление к порядку (в первую очередь общественному) — формирует сознание, справедливость. Ориентация на справедливость естественна для человеческого разума, поэтому все, что связано со стремлением людей созидать справедливый общественный порядок, Цицерон называет естественным правом.

Основа естественного права — это вечный, неписаный закон, который люди как бы вдыхают вместе с воздухом природы (т. е. усваивают его бессознательно, самопроизвольно). Этот естественный закон восходит к божественному разуму. Человек не может повлиять на него. Закон довлеет над людьми. Следуя стоикам, Цицерон придает этому Закону универсальный характер, тем самым подчеркивая всеобщий характер норм естественного права.

Основой права он считает присущую природе справедливость. Она — вечное, неизменное, неотъемлемое свойство как природы, так и человека. Природа — это весь Космос. Существо и смысл справедливости выражены им в словах: «Она воздает каждому свое и сохраняет равенство между ними». Речь идет

именно о правовом равенстве. Такая позиция Цицерона является продолжением линии предшественников. Соответствие или несоответствие человеческих законов природе (естественному праву) — это критерий их справедливости.

Цицерон отличает *естественное право* от *писаного права*. Писаное право он делит на *частное* и *публичное*.

Философско-правовые идеи Цицерона (о естественном праве, справедливости, государстве как «общем правопорядке» и др.) оказали большое влияние на его последователей, имеют значение и сейчас для интерпретаторов естественного права и справедливости, сторонников правового государства.

Исходя из изложенного материала о развитии философии права в эпоху античности следует сделать следующие выводы:

1. Греческие натурфилософы положили начало естественно-правовой философии. Но изучение права еще не выделяется в особую отрасль научного знания.

2. Дальнейшее развитие проблема правопонимания находит у Платона (идеальное право — стремление к должному; естественное и позитивное право — лишь тени идеального права) и Аристотеля, который определил политический характер права, деление его на естественное и условное (волеустановленное).

3. Важнейший этап в процессе превращения правоведения в самостоятельную науку — это эпоха поздней классики (договорно-правовая концепция права, обязательность и равенство для всех естественного нрава, идея правового равенства, различие естественного и писаного права, деление писаного права на частное и публичное).

§ 2. Особенности философско-правовой мысли в эпоху Средневековья

Философско-правовая мысль эпохи Средневековья внесла свою лепту в сохранение традиций изучения и преподавания римского частного права. Но вместе с тем ее представители, в лице своих духовных пастырей, попытались осуществить строгую цензуру этого права в духе своего понимания существующей сословно-феодальной иерархии и форм собственности. Исходной базой идеологического контроля были руководящие напутствия *«отцов церкви»* — наиболее авторитетных церковных авторов, с чьими именами связан период формирования христианской догматики.

Метафизические предпосылки христианского миросознания. Римская трактовка естественно-правовых норм находит отклик у ранних идеологов христианства. Она применяется к нравственно-религиозному закону. Христианская интерпретация идеи естественною права отразилась на представлении о сущности этой идеи. На место всеобщего морального закона, проповедуемого философией стоиков, христианство источником нравственного закона ставит премудрость и волю Божию. В соответствии с этим и естественное право рассматривается теперь как отражение божественной справедливости согласно предначертаниям Творца.

В Средневековье *праву,* зависящему от человеческой воли (волеустановленному), противопоставляются неизменные установления божественного и естественного права. Естественное право отождествляется с действующим правом. Сомнения касались лишь вопроса, сливается ли оно с понятием божественного права или сопоставляется с ним. Бесспорным было признание естественного права обязательным и существующим выше всякого другого законодательства.

Система естественного права Средневековья образовалась из сочетания римского права и правоположений Священного Писания. Идея естественного права носила теократический характер.

Крупнейшим христианским мыслителем периода патристики, одним из выдающихся «отцов церкви» был *Аврелий Августин* (354 — 430). Главные его трактаты «Исповедь» и «О граде Божием». Основной идеей его религиозной философии является познание Бога и Божественной любви — вот цель и единственный смысл человеческого духа. Бог — это единое, совершенное, абсолютное бытие, все остальное существует лишь благодаря божественной воле. Во всей природе ничего не может произойти без участия сверхъестественных сил.

Согласно эллинистической философии, Августин полагал: цель и смысл человеческой жизни — счастье, которое достигается в Боге. Главный тезис учения — первенство веры над разумом. Наивысший авторитетный источник веры — церковь как единственная непогрешимая последняя инстанция всякой истины.

Идея неравенства отстаивается им как вечный и неизменный принцип общественной жизни. Неравенство является стороной иерархической структуры общественного организма, созданного Богом. Земная иерархия — отражение иерархии небесной, «мо-

нархом» которой является Бог. Пытаясь предотвратить обращение народных масс к еретическим учениям, Августин ссылается и на христианскую идею равенства всех людей перед Богом — все люди происходят от одного праотца.

Августин выдвигает мысль о единстве человеческой и божественной истории, которые текут в противоположных, но взаимно неразделимых сферах. Содержанием их является бой двух царств (градов) — Божиего и земного. Дуализм Бога и природы переносится, таким образом, и на общественное развитие. Божий град представляет меньшую часть человечества. Это те, кто своим морально-религиозным поведением заслужили у Бога спасение и милосердие. В земном граде, напротив, остаются самолюбивые, алчные, эгоисты, люди, забывающие о Боге. Божий град постоянно усиливается в общественно-историческом развитии, особенно после прихода Иисуса. Главная предпосылка принадлежности к граду Божиему — смирение и покорность перед Богом и церковью.

Земной правопорядок светских государств подвержен воздействию злых, демонических сил. Чтобы обезопасить людей от этого воздействия, необходимо социальную жизнь освятить идеями высшей божественной справедливости.

Правопорядок на земле не способен установить сам человек. Его создал Бог после грехопадения первых людей, чтобы уберечь последующие поколения от гибели в пучине зла и бесчисленных преступлений. Основание правопорядка — это страх Божий. Бог, грозя человеку наказанием, тем самым помогает ему удержаться на краю бездны зла.

Интересны высказывания Августина по вопросу о рабстве: рабство несправедливо с позиции естественного права, которое проповедовали стоики, но справедливо как последствие греха. По мнению Августина, рабство — непреходящее явление, которое терпят временно, чтобы не затевать смуты, а постоянное, ибо оно стало естественным вследствие испорченности человеческой природы. Рабство будет существовать, пока существует земное человеческое общество. Только в Божественном царстве не будет рабства.

Мыслителем, который предпринял попытку систематизировать христианские идеи, свести их в единое непротиворечивое целое, стал *Фома Аквинский (Аквинат)* (1225—1274). Его философско-правовые воззрения изложены в трактатах «Сумма теологии», «О правлении государей», а также в комментариях к «Политике» и «Этике» Аристотеля.

Основные положения права и закона трактуются Аквинатом в контексте христианских представлений о месте и назначении человека в божественном миропорядке. Освещая эти вопросы, он постоянно апеллирует к теологически модифицируемым положениям античных авторов о естественном праве и справедливости, учению Аристотеля о политике и о человеке как «политическом существе» и т. д.

Если Аристотель понимал государство как естественную форму человеческого общежития, то для Аквината, полемизирующего с античным философом, оно является высшим произведением искусства, созданием человеческого гения. Процесс управления государством аналогичен тому, как Бог правит миром, а душа руководит телом. Главная объединяющая сила, без которой распалась бы государственность, — это воля правителя. Начало, консолидирующее все усилия государства, должно быть единым. Поэтому наилучшая форма правления — монархия. Она — высший тип государства, ибо власть монарха производна от божественной власти.

Суть государства Аквинат объясняет аналогией с библейской картиной существования мира. Государь для него — творец социального мира. Его воля приводит в движение социальную жизнь. Если главная задача государя — быть кормчим, то главная добродетель народа — повиновение воле кормчего.

Человек, по Аквинату, — существо разумное, обладающее свободной волей. Разум (интеллектуальные способности) — корень всякой свободы. Свободная же воля — это добрая воля. Свобода — способность человека действовать в соответствии с разумно познанной необходимостью, вытекающей из божественного статуса, характера и целей порядка мироздания и обусловленных этим законов.

Эти положения он конкретизирует в своем учении о *законе и праве.* Закон у него выступает как общее правило. Он должен выражать общее благо всех членов общества и устанавливаться всем обществом или теми, кому оно доверило попечение о себе. Важная характеристика закона — его обнародование. Без обнародования он не может быть ни правилом, ни мерилом человеческого поведения.

Аквинат классифицирует законы на вечные, естественные, человеческие и божественные.

Вечный закон — это всеобщий закон миропорядка, который

выражает божественный разум как верховное общемировое начало, абсолютное правило и принцип, управляющий всеобщей связью явлений мироздания. Он источник всех других законов.

Непосредственное проявление этого закона — закон *естественный:* природа и все существа (и человек) движутся к цели, предопределенной законами природы.

Человеческий закон определяется Фомой Аквинским как положительный закон, который обеспечен принудительной санкцией против его нарушений. Человеческим (положительным) законом считает он лишь установления, соответствующие естественному закону (веления физической и нравственной природы человека). В противном случае такие установления не закон, а искажение его. С этим связывается разграничение им справедливого и несправедливого человеческого (положительного, позитивного) закона. Цель человеческого закона — общее благо людей. Положительный закон должен устанавливать правила, посильные для выполнения обыкновенными, несовершенными в своем большинстве людьми. С этим связана одинаковость (равенство) требований, которые предъявляются положительным законом ко всем людям во имя общего блага.

Божественный закон — закон (правила исповедания), данный людям в божественном откровении (Ветхом и Новом Завете). Он необходим как дополнение к человеческим правилам: для указания на конечные цели человеческого бытия; как высший и безусловный критерий для руководства в спорах о должном и справедливом, о человеческих законах; для направления внутренних (душевных) движений человека; для искоренения всего злого и греховного, в том числе и того, что не запрещается человеческим законом.

Трактовка законов дополняется Аквинатом учением о праве. Право — это действие справедливости в божественном порядке человеческого общежития. Справедливость же предполагает отношение человека к другим людям, а не к себе и состоит в воздаянии каждому своего. Он разделяет представление Аристотеля об уравнивающей и распределяющей справедливости.

Право (праведное, справедливое) определяется как известное действие, уравненное в отношении к другому человеку в силу определенного способа уравнения. При уравнении по природе вещей речь идет о естественном праве, при уравнении по человеческому волеустановлению — о гражданском, положительном

праве. Право, устанавливаемое человеческой волей (человеческим законом), Аквинат называет также человеческим правом. Закон здесь выступает как источник права. Но человеческая воля (и волеизъявление) может сделать правом лишь то, что соответствует (не противоречит) естественному праву.

Естественное право — общее для всех живых существ (животных и людей). Право же, относящееся только к людям, Фома Аквинский называет правом народов.

Божественное право делится на естественное божественное (непосредственные выводы из естественного закона) и позитивное божественное (право, данное Богом еврейскому народу).

Таким образом, Фома Аквинский разработал в целом последовательный и глубокий христианско-теологический вариант юридического правопонимания. Его философско-правовые взгляды получили дальнейшее развитие в томистских и неотомистских концепциях естественного права.

В целом следует отметить, что главная особенность философских учений христианского Средневековья состоит в их теоцентрическом характере. Принцип теоцентризма, последовательно проводимый и Августином, и Фомой Аквинским, утверждал Бога как центр мироздания и главного хранителя мирового и социального порядка. Бог выступал как законодательное первоначало, из которого исходят все религиозные, моральные и правовые нормы. Благодаря божественному покровительству социальная жизнь людей не превращалась в хаос, а сам человек успешно боролся с дьявольскими искушениями, толкавшими его к порокам и преступлениям.

ВЫВОДЫ

1. Философское осмысление права прошло длительный путь в своем развитии от смешивания проблем морали и права в учениях античных натурфилософов до появления положений о всеобщности нравственных и правовых норм, о естественном праве, политическом характере права, политической природе человека и т. д.

2. Естественно-правовая доктрина античности нашла свое дальнейшее развитие в эпоху Средневековья и Нового времени: договорный характер права, проблема свободы, правового равенства и др. Важна она и для современных интерпретаторов теории естественного права.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем заключаются особенности античной правовой цивилизации?
2. В чем сущность правовых взглядов натурфилософов?
3. В чем отличие правовых взглядов софистов от позиций предшественников?
4. В чем сущность взглядов на проблемы права у Сократа?
5. В чем сущность учения о справедливости и праве Платона?
6. Как рассматривается проблема человека у Аристотеля?
7. В чем сущность обоснования права у Аристотеля?
8. В чем заключаются особенности правовых взглядов эпохи поздней классики?
9. Раскройте сущность и особенности правовых концепций Августина и Фомы Аквинского.

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Соб. соч.: В 4 т. — М.,1983. — Т. 4. — С. 152–170, 324–332, 378–380, 459–467.
2. *Бачинин В. А.* Философия права и преступления. — Харьков: Фолио, 1999. — С. 195–237, 335–345.
3. *Бачинин В. А., Чефранов В. А.* История философии права. — Харьков, 1998. — С. 26–70.
4. *Боргош Ю.* Фома Аквинский. — 2-е изд. — М.,1975. — С. 120–129.
5. *Жоль К. К.* Философия и социология права. — Киев, 2000. — С. 17–60.
6. Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 212–235.
7. *Нерсесянц В. С.* Философия права. — М., 1997. — С. 399–426, 438–443.
8. *Новгородцев П. И.* Соч. — М., 1995. — С. 235–284.
9. *Платон*. Собр.соч.: В 3 т. — М., 1971. — С. 96–105, 217–232, 239–242, 311–317.
10. *Синха С. П.* Юриспруденция. Философия права. — М.,1996. — С. 10–21, 72–78.
11. *Скирбек Г., Гилье Н.* История философии. — М., 2000. — С. 59–239.

3 тема ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В XV–XVIII СТОЛЕТИЯХ

На смену эпохе Средневековья пришла эпоха Возрождения, или Ренессанса (XIV - XVI вв.), характеризуемая, прежде всего, началом революционной переоценки религиозно-политических ценностей. Новые концепции государства и права исходили из иных предпосылок, чем это было в Средние века. Вместо одностороннего и однозначного религиозного объяснения они основывались на положении о естественном характере человека, на его земных интересах и потребностях.

Возрождение и Реформация по своим социально-политическим последствиям были настолько масштабными, что многие исследователи относят их к революционным. В учениях мыслителей этой эпохи все более утверждается мысль о том, что только сильное централизованное государство может преодолеть внутреннюю разобщенность общества, а также защитить требования национальной суверенности против католического универсализма.

В эпоху Нового времени произошла радикальная смена приоритетов в философско-правовой проблематике. Соотношение религии и права, церковной и светской власти отодвинулось на периферию научных исследований западноевропейских мыслителей. На передний план выдвинулись собственно проблемы общества, государства и права. Фактически именно в Новое время и сложилось подлинное правосознание, отличающееся от нравственного и религиозного сознания.

Характеристика философско-правовой мысли эпохи Возрождения, периода Реформации, Нового времени и Просвещения в данной теме будет осуществлена через наиболее характерные для этих периодов персоналии:

- эпоха Возрождения - Н. Макиавелли;
- Реформация - М. Лютер, Ж. Воден;
- Новое время - Г. Гроций. Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза, Г. Лейбниц;
- Просвещение - Ш.-Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, К. Гельвеции, П. А. Гольбах.

§ 1. Философско-правовая мысль эпохи Возрождения и Реформации

Оживление философской и научной мысли, которое пришло с началом эпохи Возрождения, сказалось и на правоведении. Признание человека как индивидуальности обусловило новые поиски обоснований сущности общества и государства. В эту эпоху возникает так называемое гуманистическое направление в юриспруденции, представители которого сосредоточивают внимание на изучении источников действующего (особенно римского) права, усилившийся процесс рецепции которого требовал согласования его положений с новыми условиями общественно-политической жизни и с нормами местного национального права. Начинают развиваться зачатки исторического понимания и толкования права.

Для мыслителей гуманистического направления право — это, прежде всего, законодательство. Звучат идеи, направленные против феодальной раздробленности, в поддержку централизации государственной власти, единого законодательства, равенства всех перед законом.

Вместе с тем сосредоточение внимания гуманистов рассматриваемой исторической эпохи на позитивном праве не сопровождалось полным отрицанием естественно-правовых идей и представлений, поскольку в действующее позитивное право входило и римское право, включающее в себя данные идеи и представления. Популярность римского права остается довольно высокой, его продолжают воспринимать как «лучшую объективную норму естественной справедливости», а также и как особый фактор общественной жизни. Но гуманизм осуществил размежевание теории и догмы только в приемах изучения, то есть предметом изучения как юриста-догматика, так и юриста-гуманиста оставалось римское и только римское право. Последующая деятельность философов расширила предмет изучения права.

Одним из первых выдающихся гуманистов эпохи Возрождения, внесших существенный вклад в теорию права, можно считать *Лоренцо Валла* (1405 или 1407 — 1457), который, опираясь на всесторонний анализ античного римского права, создал фундамент для дальнейших научных разработок в области юриспруденции[1].

Положив в основу правовой этики личностный интерес и сделав его моральным критерием, Валла призывает руководствоваться в оценках человеческих поступков не абстрактными моральными или правовыми принципами, а конкретными жизненными условиями, определяющими выбор между хорошим и плохим, между полезным и вредным. Такой моральный индивидуализм оказал существенное влияние на дальнейшее развитие европейского правоведения, подвел новую идеологическую почву под нравственно-правовые ценности будущего буржуа Нового времени[2].

Современная наука о государстве и праве начинается с прославленного флорентийца *Пикколо Макиавелли* (1469 — 1527), ставившего перед собой цель создать стабильное государство в условиях нестабильной общественно-политической ситуации того времени в Европе.

Макиавелли выделяет три формы государственного правления — монархию, аристократию и демократию. По его мнению, все они нестойки и только смешанная форма правления дает государству самую большую устойчивость. Примером для него служит Рим эпохи республики, где консулы были элементом монархическим, сенат — аристократическим, а народные трибуны — демократическим. В своих трудах «Государь» и «Суждение о первой декаде Тита Ливия» Макиавелли рассматривает причины успехов и поражений в политике, трактуемой им как способ удержания власти. В произведении «Государь» он выступает защитником абсолютной монархии, а в «Суждениях о первой декаде Тита Ливия» — республиканской формы государственного правления. Однако эти произведения выражают одну и ту же реально-политическую точку зрения на формы государст-

[1] Пионером научных разработок в области общественно-политической мысли некоторые историки права считают Франческо Петрарку (1304— 1374). Однако его роль в истории западноевропейской философии заключается в том, что он лишь обозначил главные пути развития философской и общественно-политической мысли своего времени, призвал современников обратить пристальное внимание на проблемы человека, его места в обществе, проблемы регуляции общественных отношений. Он указал и средство, с помощью которого эти проблемы можно решить — возрождение античной философии.

[2] Более детально вклад Л.Валлы в развитие философии права рекомендуется изучить, используя литературу, приведенную в конце данной темы.

венного правления: важны только политические результаты. Цель — приход к власти, а потом ее удержание. Все иное является лишь способом, включая мораль и религию.

Макиавелли исходит из предпосылки об эгоистичности человека. Согласно ей, не существует границ для человеческого стремления к материальным благам и власти. Но в силу ограниченности ресурсов возникают конфликты. Государство же базируется на потребностях индивида в защите от агрессивности со стороны других. При отсутствии силы, которая стоит за законом, возникает анархия, поэтому необходим сильный правитель для обеспечения безопасности людей. Не вдаваясь в философский анализ сущности человека, Макиавелли рассматривает эти положения как очевидные.

Основываясь на том, что, хотя люди всегда эгоистичны, существуют различные степени их испорченности, в своей аргументации Макиавелли использует понятие доброго и плохого государства, а также хороших и плохих граждан. Он интересуется как раз условиями, которые сделали бы возможными хорошее государство и хороших граждан. Государство, по Макиавелли, будет хорошим, если оно поддерживает баланс между различными эгоистическими интересами и, таким образом, является стабильным. В плохом государстве открыто конфликтуют разнообразные эгоистические интересы, а хороший гражданин является патриотическим и воинствующим субъектом. Иными словами, хорошее государство стабильно. Целью политики является не хорошая жизнь, как это считалось в античной Греции и в эпоху Средневековья, а просто содержание властей (и, таким образом, поддержание стабильности).

Макиавелли понимает значение сильной государственной власти, но прежде всего его интересует чистая политическая игра. Он проявляет относительно слабое понимание экономических условий реализации власти.

В целом вклад Макиавелли в развитие философско-правовой теории состоит в том, что он:

— отверг схоластику, заменив ее рационализмом и реализмом;

— заложил основы философско-правовой науки;

— продемонстрировал связь политики и форм государства с социальной борьбой, ввел понятия «государство» и «республика» в современном значении;

— создал предпосылки для построения модели государства, основанной на материальном интересе человека.

Оценивая учение Никколо Макиавелли, нельзя не согласиться с теми исследователями, которые считают, что его политические взгляды не сформировались в целостную и законченную теорию и даже в самой ее основе заметно некоторое несогласование. Но главное состоит в том, что, начиная с Макиавелли, в качестве правовой основы властных структур и лиц все чаще считается политическая сила, а не моральные установки, и политика трактуется как самостоятельное, отделенное от морали понятие.

Кроме Никколо Макиавелли в эпоху Возрождения существенный вклад в развитие философско-правовой мысли внесли *Марсилио Фичино* (1433 — 1499), *Дезидерий Эразм Роттердамский* (ок. 1469-1536), *Томас Мор* (1478-1535)[1].

На уровне философского осмысления права в период *Реформации* происходит процесс преодоления средневековой схоластики, осуществляемый, с одной стороны, через Ренессанс, с другой — путем европейской реформации. Эти течения отличаются друг от друга способом критики средневековой схоластики, однако в них уже остро ощутим кризис средневековой философии, идеологии, политических теорий, они становятся как бы фундаментом создания основ философии права Нового времени.

Одним из ярчайших представителей реформаторского движения является *Мартин Лютер* (1483—1546). Этот немецкий реформатор, основоположник немецкого протестантизма, не был философом и мыслителем. Несмотря на это, импульсивная религиозность его теологии включала в себя философские элементы и идеи[2].

Права и обязанности человека как члена общества Лютер обосновывает с религиозно-моральной точки зрения и усматривает смысл своего учения в спасении силой только одной веры. В личной вере он видит нечто абсолютно противоположное вере в авторитеты.

Жизнедеятельность человека, согласно Лютеру, есть исполнение обязанности перед Богом, которая реализуется в обществе,

[1] С творчеством указанных персоналий предлагается более детально познакомиться, используя литературу, приведенную в конце данной темы.

[2] Полное издание произведений Мартина Лютера на немецком языке насчитывает 67 томов, на латыни издано 38 томов. В большинстве произведений Лютера прослеживаются философско-правовые моменты.

но не обществом определяется. Общество и государство должно предоставить правовой простор для реализации такой обязанности. Человек должен добиваться от властей священного и непререкаемого права на действия, предпринимаемые во имя искупления вины перед Богом. Исходя из этого, лютеранское представление о свободе совести можно определить так: право верить по совести — это право на весь образ жизни, который диктуется верой и выбирается в соответствии с ней.

Философско-правовая концепция Лютера в целом может быть охарактеризована следующими положениями:

— свобода веры по совести является универсальным и равным правом всех;

— правовой защиты заслуживает не только вера, но и ее предпосылки;

- свобода совести предполагает свободу слова, печати и собраний;

- право должно реализовываться в неповиновении государственной власти касательно ущемлений свободы совести;

— правового обеспечения заслуживает лишь духовное, плотское же оставляется на милостивое усмотрение власти.

В требовании того, что не нужно ничего другого, кроме слова Божиего, выражена антипатия к рациональному. Отсюда и отношение Лютера к философии: слово и ум, теология и философия должны не смешиваться, а четко различаться. В трактате «К христианскому дворянству немецкой нации» он отвергает учение Аристотеля, поскольку оно отвращает от истинной христианской веры, без которой невозможна счастливая общественная жизнь, нормальное функционирование государства и его законов.

Для более полного представления о философско-юридической парадигме эпохи Возрождения и Реформации следует подчеркнуть, что на политической карте Европы в XVI веке целиком сформировались такие мощные государства, как Франция, Англия, Испания с сильными центральными властями. Укрепляется вера в возможность отказа от авторитета католической церкви, а это предусматривает безусловное подчинение светским государственным властям. В свете событий, которые происходили в XVI веке и оказали существенное влияние на разработку новых идеологических и политических доктрин, не случайно появление абсолютно нового учения о государстве, автором которого

стал французский юрист и публицист *Жан Воден* (1530 -1596)[1]. Ему принадлежит обоснование государственного приоритета над всеми иными социальными институтами, включая и церковь. Он впервые ввел понятие *суверенитета* как отличительного признака государства. В своей книге «Шесть книг о республике» (1576) Боден проводит идею о суверенном государстве, имеющем возможности защищать права автономного лица и решительно утверждать принципы мирного сосуществования различных социально-политических сил внутри страны.

Разрабатывая свою философско-правовую концепцию государства, политической власти, Жан Боден, как и Аристотель, считает основой государства семью (государство Боден определял как *правовое управление* многими хозяйствами или семействами), признает имущественное неравенство в обществе как естественное и необходимое. Политическим идеалом Бодена было светское государство, имеющее возможности обеспечить право и свободу для всех. Наилучшим способом для поддержания правопорядка он считал сильную монархию, ибо монарх — единственный источник права и суверенности.

Под суверенным государством Боден понимал верховную и неограниченную государственную власть, противопоставляя такое государство средневековому феодальному государству с его раздробленностью, социальной неравноправностью и ограниченной властью королей.

Боден считал, что основными признаками суверенного государства должны быть: постоянство верховной власти, ее неограниченность и абсолютность, единство и неделимость. Только так власть может обеспечить единое и равное для всех право. Суверенитет для Бодена не означает суверенитета самого государства. Для него субъектом суверенитета является не государство, а конкретные властители (монарх, народ в демократических республиках), то есть государственные органы. В зависимости от того, кто является носителем суверенитета, Боден выделяет и формы государства: монархия, аристократия, демократия.

[1] Мировоззрение Бодена достаточно неоднозначно, оно причудливо сочетает в себе мистицизм Средневековья и рационализм Нового времени. С одной стороны, в своих рассуждениях он ссылается на божественные законы и даже привлекает в качестве доводов демонологию и астрологию, с другой — его теоретические построения отличаются диалектичностью и историзмом, опираются на твердую почву фактов.

В творчестве Жана Бодена намечается «географическая типизация государств», то есть зависимость типа государства от климатических условий. Так, согласно его представлениям, для умеренного пояса характерно государство разума, потому что живущие здесь народы имеют чувство справедливости, человеколюбия. Южные народы равнодушны к труду, поэтому нуждаются в религиозной власти и государстве. Живущие же в суровых условиях народы севера можно заставить подчиняться лишь сильному государству.

Таким образом, философия права эпохи Возрождения и Реформации сделала попытку «очистить» античную философию от схоластических деформаций, сделала более доступным ее истинное содержание, а также в соответствии с потребностями жизни — нового уровня общественного и научного развития — вышла за ее границы, подготовила почву для философии права Нового времени и эпохи Просвещения.

§ 2. Философия права Нового времени и эпохи Просвещения

Семнадцатое — восемнадцатое столетия — это эпоха выдающихся достижений философии, науки и культуры в Западной Европе. Новое время открывает новую эпоху в историческом: развитии европейской экономики и права. Возникает насущная необходимость в территориально масштабных государствах, имеющих возможность обеспечить функционирование не только внутренних, но и международных связей (экономических, политических, культурных и т. п.).

Идейный и интеллектуальный настрой рассматриваемой эпохи, как известно, концентрировался вокруг идеи универсального. Это относится и к правоведению, поэтому естественно воспринимаются такие интеллектуальные продукты, как универсальное право и гражданская философия в качестве учения о государстве и природе права. Основой универсального права стала признаваться философия, а не римское право.

Под влиянием обозначенных выше факторов, а также философии рационализма Нового времени правовые учения сделали своим главным предметом разработку естественного права. Учение о естественном праве получает новую окраску. Во-первых, оно освободилось от богословских трактований. Во-вторых, есте-

ственное право в это время не смешивается с правом общенародным. В нем начинают усматривать совокупность тех идеальных норм, которые должны служить прообразом для всякого законодательства. Такое новое направление в правоведении оформилось в *школу естественного права,* которая доминировала в юриспруденции на протяжении XVII —XVIII столетий. Родоначальником ее был голландский юрист, политик и дипломат *Гуго Граций* (1583-1645).

Задачу философии права Нового времени Гроций и его сторонники усматривали в раскрытии рационалистическими способами абсолютного, неизменного, равного для всех народов и времен права, данного самой природой, а потому стоящего выше положительного права.

Понятие права у Гроция имеет два значения. В первом значении право — это моральное качество, которое позволяет человеку иметь определенные вещи или совершать определенные поступки (право в субъективном смысле). Во втором значении понятие права тождественно понятию закона (право в объективном смысле). Гроций считал, что законы естественного права берут начало в самой природе разума, а потому такие же вечные, как и разум. По его учению, даже сам Бог не может изменить начал естественного права. Государство же Гроций определял как вечное, полное и верховное общество, образованное для охраны человеческого права и для общей пользы.

Следуя Аристотелю, Гроций делит право на естественное и волеустановленное. Естественное право определяется им как «предписание здравого разума» и выступает в качестве критерия для различения дозволенного и недозволенного. Волеустановленное право делится на божественное (данное свыше и имеющее источником волю Бога) и человеческое, подразделяемое, в свою очередь, на человеческое право в узком смысле и человеческое право в широком смысле. Внутригосударственное право (гражданские законы), согласно Гроцию, исходит от гражданской власти. Человеческое право в узком смысле включает в себя отцовское право, господское право и пр. Человеческое право в широком смысле — это право, устанавливаемое на уровне народов.

Развивая концепцию естественного права, Гроций создал основы международного права, которым руководствуются в отношениях между собой отдельные государства. Его наработки в этом направлении в дальнейшем оказали влияние на идею меж-

дународного права, которая воплотилась в жизнь при создании Лиги Наций, организации Нюрнбергского процесса и создании ООН. Гроций указывает на условия, которые должны быть выполнены для того, чтобы государство было равноправным членом мирового сообщества. Размеры государства не имеют здесь значения, важно лишь то, чтобы государство было стабильным и имело возможность придерживаться заключенных соглашений.

Одновременно Гроций так видоизменил концепцию естественного права, которую развивали стоики и представители христианской теологии, что она утратила теологические и конфессиональные корни, в результате чего политические и правовые аспекты существенно отделились от религиозных. Наиболее известный труд Гроция — «О праве войны и мира» (1625)[1]. В нем Гроций разрабатывает идею такого права, которое было бы применимо в любых условиях, включая и войну.

Юридические взгляды Гуго Гроция, а также философское учение родоначальника эмпиризма и материализма Нового времени Фрэнсиса Бэкона (1561 — 1626) оказали влияние на выдающегося английского философа XVII столетия *Томаса Гоббса* (1588-1679), развившего учение о естественном праве.

Сформулированная им концепция правопонимания дает основание для характеристики его в качестве родоначальника юридического позитивизма. Свою теорию Гоббс изложил в знаменитой книге «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651), ставшей впоследствии основой английской политической и правовой мысли.

Существенное значение Гоббс придает принципиальному противопоставлению естественного состояния гражданскому состоянию.

Гоббс определяет *естественное право* как свободу всякого человека использовать свои собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, собственной жизни, то есть как свободу делать все, что для этой цели необходимо. Естественное право, по мнению Гоббса, не следует смешивать с *естественным законом* — предписанием или выработанным общим правилом, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни.

[1] Полное название этой работы — *«О войне и мире. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права»*. Этот фундаментальный трактат Гроций, по его же словам, написал «в защиту Справедливости». К написанию этой книги Гроция подтолкнула Тридцатилетняя война (1618-1648), в результате которой он задумался над тем, действует ли право во время войны, а это потребовало решения общего вопроса о том, что же такое право как явление.

Человек — существо разумное, поэтому общим правилом и предписанием разума, согласно Гоббсу, является *поиск мира и следование ему,* что и выступает в качестве фундаментального естественного закона. Прибегая к дедукции, Гоббс из этого основного естественного закона выводит целый ряд других естественных законов, конкретизирующих правило поиска гражданского мира:

— в случае готовности других к миру человек обязан в интересах мира довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим, какую он допустил у других по отношению к себе;

— люди должны выполнять заключенные ими соглашения;

— получивший благодеяние должен сделать так, чтобы благодетель не раскаялся в своей доброте;

— каждый должен приспосабливаться ко всем остальным;

— отмщение должно ориентироваться на благо, которое последует за ним;

— никто не должен ничем выказывать неприязнь к другому;

— каждый должен признавать других равными себе от природы;

— посредникам мира должны быть даны гарантии неприкосновенности;

— никто не может быть судьей самого себя и т. д.

Остальные законы требуют соблюдения нравственно-правовых правил христианской цивилизации (милосердия, благочестия, скромности и пр.).

Согласно Гоббсу, наличие одних лишь естественных законов еще не ведет к миру и безопасности. Гарантировать соблюдение этих законов может лишь общая власть, держащая людей в страхе и направляющая их действия к общему благу. Такая власть имеет не божественное, а земное происхождение. Она возникает в результате общественного договора людей с целью их защиты. Множество людей, объединяемое таким образом в одном лице (суверене), и есть государство. Суверен обладает верховной властью по отношению к подданным.

Среди полномочий суверена Гоббс выделяет такие, как установление законов, наказание нарушителей законов, объявление

войны и заключение мира, правосудие, установление законов о собственности, запрещение вредных учений и т. д., а также производные от них права. Свобода суверена носит надзаконный характер. Единственным ограничением суверена есть то, что, будучи сам подданным Бога, он должен соблюдать естественные законы.

Гоббс различает естественное право и гражданский закон, поскольку право есть свобода, которую оставляет гражданский закон; гражданский же закон есть обязательство. В зависимости от происхождения Гоббс различает божественные и человеческие законы. Божественный, в свою очередь, подразделяется на естественный закон, «который Бог возвестил людям посредством своего вечного слова, от рождения присущего им в виде естественного разума», и положительный закон, содержащийся в Святом Писании. Естественный закон подразделяется на естественный закон для отдельных людей и естественный закон для государств (в общепринятой в те времена терминологии — право народов). Человеческий закон есть властное предписание, веление государства как суверена. Нормативное соотношение между законами таково, что человеческий закон не должен противоречить естественному. Иные нормативные требования к человеческому закону: его содержание и авторство должны быть обнародованы; закон должен быть верно истолкован; закон должен не только содержать обязанность, но и наказание за нарушение обязанности.

В целом гоббсовская философия права и государства носит антиличностный характер. Трактуя закон как приказ суверена, Гоббс противопоставляет его праву таким образом, что закон резюмирует лишь несвободу, бесправие и обязанности подданных по отношению к суверену, свободу и полновластие суверена по отношению к подданным. В философско-правовой концепции Гоббса отсутствуют идеалы правового закона, понимание закона и государства как форм свободы в цивилизованном гражданском состоянии.

Таким образом, если Аристотель отделил этику от политики, то Гоббс сделал следующий шаг в этом направлении, начал отделять политику от права.

Наиболее последовательно идеи раннего Просвещения отразились в философско-правовых взглядах *Джона Локка* (1632—1704), который по праву считается творцом политической доктрины либерализма. Важнейшие взгляды Локка изложены в основных его произведениях «Опыт о человеческом разумении» (1686) и «Два трактата о государственном правлении» (1689).

В учении Локка идеи естественного права и договорного происхождения государства интерпретируются в духе утверждения неотчуждаемых прав и свобод личности, разделения власти и правовой организации государственной власти, господства права в общественной и политической жизни.

В естественном (догосударственном) состоянии, согласно Локку, господствует естественный закон, закон природы, требующий мира и безопасности для всего человечества. Естественное состояние, по Локку, характеризуется полной свободой касательно своего имущества и личности и таким равенством, при котором всякая власть и всякое право являются взаимными, никто не имеет больше другого. Разумное преодоление недостатков естественного состояния ведет к общественному договору об учреждении политической власти и государства с целью обеспечения за каждым человеком его естественных прав на собственность — жизнь, свободу, имущество.

Рассматривая соотношение естественного и гражданского права, Локк отрицал утверждение Гоббса, что это явления несовместимые. Он подчеркивал, что целью закона является не уничтожение или ограничение свободы, а наоборот, ее сохранение и расширение. Свобода людей в условиях существования системы правления заключается в том, чтобы жить в соответствии с требованиями законов, принятых законодательной властью и обязательных для каждого.

Принимаемые государством законы, по теории Локка, должны отвечать требованиям естественного права, ибо люди не могут полностью отказаться от естественных прав. Основой морали является выгода. В случае отсутствия выгоды для человека в результате соблюдения закона необходимо привлечь к закону насильственные методы принуждения. Локк различал три вида законов: Божии, государственные и законы общественного мнения, у каждого из которых — своя санкция.

Определяя принцип выгоды в качестве основы морали, Локк сформулировал этим свою утилитаристскую доктрину. Человек, руководимый своей выгодой, должен придерживаться всех действующих законов и обычаев. Локк интересовался лишь тем, каким способом при определенном состоянии вещей личность ради собственной выгоды начинает придерживаться общепринятых законов.

Голландский философ *Бенедикт Спиноза* (1632 — 1677), ровесник Локка, был одним из представителей рационализма XVII столетия. Рационализм Спинозы базировался на тезисе, что все сущее связано логической необходимостью. Таким образом, действительность во всех формах ее проявлений (в том числе и социальная) разумна и не случайна, поскольку если в мире существует случайность, то невозможно вести речь о закономерностях происходящего. Спиноза утверждал, что в таком логически благоустроенном мире Бог приравнивается к природе, тем самым проповедуя пантеистическое мировоззрение.

Спиноза был сторонником естественно-правовой доктрины в своей собственной оригинальной трактовке. Он выводил естественное право не из разума, как Гуго Гроций, а непосредственно из природы. Не только человек, но и любое другое существо обладает естественным правом, граница которого — сила природного индивида. Право природы (и любого ее субъекта) простирается так далеко, как далеко простирается ее мощь. Высший закон природы, по мнению Спинозы, состоит в том, что каждая вещь стремится к самосохранению, не считаясь ни с чем другим, кроме себя. В силу этого естественное право запрещает только то, чего никто не желает или никто не может совершить. Что же касается человека, то по природе он — эгоист, и все люди для него — враги. Все, что он считает полезным для себя, ему позволительно присваивать и захватывать любым способом «по верховному праву природы». Всех, кто попытается воспрепятствовать этому намерению, ему дано право считать своим врагом.

Философско-правовые взгляды предшественников Спиноза дополнил *учением о свободе,* которую стремился толковать по-новому. На передний план он выдвигает свободу от страстей, поскольку по мере углубления познания вещей страсти теряют силу. Он считал, что свобода — это такая вещь, которая сама по себе действительна, потому что необходима. Но таковой, по определению, является лишь субстанция. Отождествляя свободу с сознанием, Спиноза соотносит с понятием «субстанция» идею «свободной необходимости», которая совмещает необходимость и свободу как два момента в субстанции, самораскрывающейся в познании. Морально-этическая теория Спинозы, цель которой — обоснование модели достойной общественной жизни, строится на том, что человек должен руководствоваться в своей деятельности исключительно разумом.

В учении об обществе Спиноза развивает идеи Томаса Гоббса. Высшей формой власти он считает не монархию, а демократическое правление, ограничивает всевластие государства требованием свободы, подчеркивает, что люди должны объединяться в целостное сообщество и в своих поступках следовать общей воле. К совместной и упорядоченной жизни, к состоянию гражданственности людей толкает потребность оказать услугу друг другу, взаимную помощь, необходимость, которая возникает из разделения труда между членами общества.

Спиноза считает, что для людей полезнее жить не по естественному праву, где каждый друг другу — волк, а но законам и велениям разума, поскольку они нацелены на сохранение жизни людей. Для этого люди должны договориться о том, как обуздать свои страсти, если они направлены во вред другому, и никому не делать того, чего не желаешь себе.

Спиноза — сторонник общественного договора, однако, в отличие от Гоббса и Локка, рассматривает общественный договор не как одномоментный факт истории, а как перманентное равновесие между властью и народом. Всеобщее народное недовольство может упразднить общественный договор. Фактическое признание Спинозой права народа на неповиновение является средством ограничения государственной власти.

Изучая историю развития философии права в эпоху Нового времени, нельзя не обратиться к творчеству еще одного выдающегося европейца — *Готфрида Вильгельма Лейбница* (1646 — 1716) — выдающегося математика, основоположника идей современной математической логики и автора ряда оригинальных трудов по юриспруденции. Лейбниц впервые в истории философии права сделал попытку создать собственную логическую систему естественного права. Эта логическая модель естественного права, основанная на принципах модальной логики, подрывала предыдущие методологические основы естественного права, связанные с рационалистической дедукцией (выводом общего из частного) реальных правовых норм из идеальных принципов желательного поведения людей.

Для логико-юридической деонтологии Лейбниц разработал особую, отличную от естественного права науку — *номотетику* (от греч. nomos — закон и thesis — утверждение) — прототип современной законодательной политики, а также сделал существенный вклад в разработку проблем логической природы права.

Лейбниц подчеркивал, что логика учит не столько «верно» мыслить, сколько правильно, то есть со знанием дела, ставить и решать определенный тип задач, в том числе задачи юридического характера.

Философские, экономические, политические и правовые идеи Т. Гоббса, Дж. Локка, Б. Спинозы и Г. Лейбница оказали существенное влияние на многих философов, экономистов и социологов следующих поколений. Благодаря Дж. Локку, в частности, в XVII веке в Англии возникла просветительская идеология, которая со временем получила широкое распространение во Франции в XVIII веке.

Одним из основоположников французского Просвещения и одним из самых выдающихся политических теоретиков XVIII века был создатель первой развернутой политической доктрины Просветительства *Шарль Луи Монтескье* (1689-1755). Наиболее известны два его вклада в социально-философскую и правовую теорию: разработка принципа распределения власти как условия свободы и разработка теории влияния окружающей среды на политику.

В своем философском трактате *«О* духе законов» (1748) Монтескье формулирует важное двуединое положение о законах. Он связывает концепцию естественного права, согласно которой различные законы есть формулировки одного и того же Закона, с социологической концепцией о том, что эти формулировки определяются историческими и природными условиями. Таким образом, Монтескье избегает как релятивизма, который часто возникает в результате отрицания концепции естественного права, так и догматизма, который появляется при слепом использовании естественного закона без пояснения того, как этот закон реализуется в конкретных условиях.

Дух законов, согласно Монтескье, состоит во взаимосвязи различных видов окружающей социальной и природной среды и соответствующих им особых трактовок универсального закона. Относительно новым здесь является то, что Монтескье рекомендует эмпирически исследовать взаимосвязи между конкретной средой и соответствующими ей формулировками законов.

Монтескье считал, что совокупность юридически оформленных законов сыграет исключительно важную роль в жизни общества как инструмент управления людьми. Поэтому для уяснения форм государственной жизни он предлагает, прежде всего, проанализировать законодательный механизм того или иного общества. При анализе законов жизни людей Монтескье выделяет два их вида — естественные (природные), то есть те, что вытекают из биологической природы человека, и собственно социальные законы. К естественным законам Монтескье относит стремление к миру, к добыче средств существования, к отношениям с людьми на основе взаимной просьбы, желание жить в обществе. К собственно социальным законам он относит так называемые «законы между людьми»: определяющие отношения между народами (международное право); определяющие отношения между правителями и управляемыми (политическое право); определяющие отношения всех граждан между собой (гражданское право).

[1] Полное имя — Монтескье Шарль Луи, Шарль де Секонда, барон де Ла Бред и де Монтескье.

Как просветитель Монтескье рассматривал право как общечеловеческую ценность, а целью права считал свободу, равенство, безопасность всех людей. В отличие от Т. Гоббса, Монтескье объявил важнейшим законом естественного права не войну всех против всех, а мир.

Развивая свою правовую теорию, Монтескье дает классификационное описание трех форм государственного правления (республика, монархия, деспотия) и трех соответствующих им принципов (достоинство, честь, страх). В основу такой классификации он ставит оценку отношения верховных властей к политическим законам. Монтескье откровенно симпатизирует представительским учреждениям, то есть республиканскому строю, что, по его мнению, в наибольшей степени гарантирует политические свободы. Политическая свобода, считает Монтескье, состоит не в том, чтобы делать все, что заблагорассудится, а в том, чтобы делать все, что позволяют законы. Такие законы будут эффективными, жизнеспособными только при условии распределения власти, что позволит на практике осуществить истинную свободу и законность.

Большое внимание Монтескье уделяет способам составления законов, законодательной технике. Основополагающим принципом законодательства он считает умеренность, на базе которой и строит свой принцип разделения власти на законодательную, исполнительную и судебную.

В целом соотношение права и закона предстает в учении

Монтескье как соотношение духа законов и законодательства. «Дух законов» резюмирует совокупность тех отношений и факторов (географических, климатических, хозяйственных, нравственных, религиозных, политических и пр.), которые влияют на законодательство, определяют его, придают ему характер объективно обусловленных, необходимых, закономерных, справедливых и разумных (с учетом данных обстоятельств) правил.

Учение Монтескье о духе законов, о разделении власти и о политической свободе значительно обогатило философско-правовую мысль и содействовало ее дальнейшему развитию.

Если Монтескье сформулировал и выдвинул идею представительского правления, то другой французский философ и просветитель *Жан-Жак Руссо* (1712-1778) пошел дальше, открыто заговорив о суверенитете народа, о верховенстве власти народа. Как упоминалось выше, теории общественного договора XVII века активно проходят через призму концепций гражданского общества в XVIII веке. Дальнейшее развитие этого направления социальной науки находит свое выражение в работе Ж.-Ж.Руссо «Об общественном договоре» (1762). Руссо считает, что институт частной собственности как результат развития земледелия привел к распределению общества на бедных и богатых и к борьбе противоположных интересов. Тогда и возникает государство как инструмент укрепления господствующего положения богатых. Узаконивая экономическое неравенство, государство дополняет его неравенством политическим благодаря разделению общества на тех, кто управляет, и на тех, кем управляют.

По мнению Руссо, люди образуют государство на основе общего соглашения (договора), но не добровольно, а вынужденно, поскольку такой договор навязывается бедному меньшинству богатым большинством. В результате богатое большинство (властные элементы) может навязывать всему обществу свое понимание правды и свое понимание прав. Общественный договор, в результате которого возникает государство, не разрушает естественного равенства, а лишь заменяет его морально-правовым равенством граждан перед законом.

К идее народного представительства Руссо относился достаточно отрицательно, поскольку считал, что суверенитет может быть осуществленным только всем народом как единым целым. На это и опирается Руссо при разработке своей теории общественного договора. Он подчеркивает, что если власть в государстве принадлежит не всем, а только той части общества, которой делегированы соответствующие социальные функции, то безвластные люди автоматически превращаются из свободных граждан в подвластных подданных, ибо они не могут сами отстаивать свои интересы.

Народный суверенитет становится для Руссо единым способом преобразований государства на принципах разума и свободы. По его мнению, это предусматривает отождествление понятий «народ», «гражданское общество» и «государство» на основании уничтожения частной собственности, что разделяет общество на враждебные классы.

Достаточно интересен взгляд Руссо на целесообразность, необходимость и достаточность размеров государства. Подобно тому как природа установила естественные пределы роста и силы хорошо сложенного человека, существуют естественные пределы размеров и силы для отдельного государства. Его географическое и политическое «тело» не должно превышать меру, за чертой которой оно будет уже не наращивать силу, а терять ее. В огромном государстве из-за больших расстояний затруднено административное и политическое управление. Оно требует огромного количества государственных чиновников, содержать которых приходится народу. У граждан, никогда не видевших в лицо своих правителей, ослабевает привязанность к ним. В результате слишком большое государственное «тело» может оказаться перед опасностью саморазрушения. Поэтому цивилизованному государству не следует стремиться к увеличению своих размеров.

Ни Монтескье, ни Руссо не продвинули вперед теорию представительства в контексте теории народного суверенитета. Сам принцип рассматривался ими как идеальное требование и не более того.

Клод Адриан Гельвеций (1715-1771) свои философские идеи стремился наполнить конкретным социальным содержанием, сопоставляя интересы личности гражданина с основами общественной морали, права и политики. В центре философских трудов Гельвеция лежат социально-этические и политико-правовые проблемы. По его мнению, этика является пустой наукой, если она не связана с политикой и законодательством.

Анализ политики и законодательства ведущих европейских стран того времени убедил Гельвеция в том, что феодально-абсо-

лютистский строй давно исчерпал свои возможности и лишь тормозит социальное развитие общества. Главный тормоз - феодальная собственность, которая подчиняет себе правовую систему и политику причастных к власти. Наличие такого неравенства сводит на нет все идеи здравого смысла и справедливости. Однако, отстаивая этот тезис, Гельвеций рассматривал коренные интересы общества и его граждан в отрыве от экономических потребностей и интересов общества. Поэтому он стремился обнаружить некий *«третий путь»* в развитии общества, который связывал с новой формой государственного правления. Принципиально новой формой государственного правления Гельвеций считал такую, при которой законы имеют целью обеспечение общего блага и являются достаточно справедливыми для того, чтобы каждый член общества считал для себя выгодным их соблюдение. Для того, чтобы такое государство адекватно воспринималось на международной арене, необходимо распространить описанный принцип на международное право. Это, по Гельвецию, даст возможность плодотворно влиять на социально-политическую и хозяйственную жизнь «неблагополучных» государств.

Важное место в философско-правовых размышлениях Гельвеция занимает идея объединения личных интересов с общественными с целью оптимизации общественных отношений в государстве. Он считает, что такую задачу можно решить путем распространения просвещения и законодательного обеспечения справедливого распределения общественных благ. Такое распределение Гельвеций предлагает осуществить согласно принципу *«социальной полезности»,* то есть с учетом той реальной пользы, которую гражданин приносит обществу своей деятельностью. Гельвеций подчеркивал, что мудрый законодатель должен в первую очередь позаботиться о работающем населении, которое непосредственно вырабатывает материальные блага, образуя основу социальной жизни. Далее тот же мудрый законодатель должен позаботиться о том, чтобы общенародное богатство распределялось соразмерно взносу каждого в общую совокупность общественных благ и относительно равномерно среди всего населения страны.

Такая равномерность предусматривает разумное ограничение людьми своих потребностей. В свою очередь, такая разумность является результатом просветительской работы, разъясняющей человеку законы общественного функционирования и развития,

место и роль человека в обществе. Однако для решения сложной проблемы удовлетворения человеческих потребностей, которые постоянно изменяются, одного просвещения народных масс недостаточно. Поэтому Гельвеций рекомендует законодателям создавать такие законы и нормы общественной жизни, которые утверждали бы в обществе престижность социальных почестей, а не богатства и роскоши. Под почестями он понимает престижные проявления общественного одобрения и признания заслуг личности со стороны общества. Оказание личности почестей со стороны государства как выразителя интересов общества должно быть возведено в ранг закона, для чего Гельвеций предлагает провести соответствующие изменения в существующем законодательстве и формах государственного правления.

Многие важные философские мысли касательно устройства государства и общества высказывал еще один представитель французского Просвещения — *Поль Анри Гольбах* (1723-1789)[1] — сторонник конституционной монархии, а в ряде случаев — просвещенного абсолютизма. Во взглядах на общество Гольбах-идеалист утверждал, что «мнения правят миром». Решающую роль в истории он отводил деятельности законодателей; путь к освобождению людей видел в просвещении. Гольбах считал, что незнание собственной природы привело род человеческий к тому, что он оказался порабощенным и стал жертвой правительства. Общество (буржуазное) философ понимает как царство разума, а образование государства — как результат стремления людей к реализации корыстных интересов. Естественные права вечны и неотъемлемы, естественные законы, вытекающие из природы человека, составляют самые важные принципы общественных отношений. Основными естественными правами Гольбах считает свободу, собственность и безопасность.

По мнению Гольбаха, в обществе действуют основные законы, обусловленные общественным договором, которые определяют взаимоотношения между носителем власти (сувереном) и народом. Задача законов состоит в том, чтобы ограничивать власть властителя и править в интересах общества.

Таким образом, философы-просветители внесли существенный вклад в философию права. Провозглашенные ими идеи —

[1] Более детально философско-правовые взгляды П.А.Гольбаха рекомендуется изучить самостоятельно при помощи источников, указанных в конце данной темы.

обусловленность характера человека социальными условиями, прежде всего политикой, а также равенство людей, врожденное стремление к добру и т. п. — имели безусловно прогрессивное значение для последующего развития европейской философско-правовой мысли. Веру в общественный прогресс они связывали с идеей просвещения, которое ведет к развитию науки и материальному благополучию.

ВЫВОДЫ

1. Значение философии права эпохи Возрождения состоит в том, что в целом она подготовила и создала почву для философии нрава Нового времени. Сущность общества, его законов в эту эпоху рассматривалась с позиции антропоцентризма. Период философии Ренессанса представляет собой необходимый и закономерный переход от средневековых философско-правовых традиций к традициям Нового времени.

2. Основное внимание в философско-правовых вопросах эпохи Реформации акцентировалось на религиозном обосновании прав человека. Однако Реформация, как в своем исходном пункте, так и в результатах своего существования, выходит за границы религиозно-теологических проблем. Вследствие жестких споров о таинствах, догматах и символах веры состоялось преобразование моральных, социальных и правовых ориентации. Идеи политической свободы, свободы совести, прав человека и гражданина были учреждены Реформацией.

3. Для философии права Нового времени характерно выдвижение на передний план практической ценности научного юридического знания. В эту эпоху историческая и правовая науки превратились в практически значимые политические и общественные дисциплины. Расширилось понимание естественного права, осознание свободы, усовершенствовалась теория общественного договора, то есть были заложены основы современной теории государства и права.

4. Философы-просветители, руководствуясь здравым смыслом во всех сферах человеческой жизни, культивируя это, способствовали формированию человека как автономного субъекта. Всесторонне развивается теория представительской власти и суверенитета народа. Вследствие этого Просвещение дало мировой цивилизации то, чего не дала никакая другая эпоха, — идею суверенной личности.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем заключаются особенности философско-правовой мысли Возрождения?

2. Как проявляет себя принцип субъективности в понимании и обосновании права Нового времени?

3. В чем состоит смысл понятий «юридическое мировоззрение», «естественное право», «общественный договор»?

4. К какому типу правопонимания следует отнести учение Т. Гоббса? В чем суть его концепции общественного договора?

5. В чем особенность концепции общественного договора Дж. Локка и ее принципиальное отличие от концепции Т. Гоббса?

6. В чем состоит сущность Просвещения? Роль идей Просвещения в становлении современной цивилизации.

7. В чем заключаются основные идеи работы Ж.-Ж. Руссо «Об общественном договоре»?

8. В чем суть и особенность философско-правовых взглядов К. А. Гельвеция?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Антология мировой правовой мысли: В 5 т. — М., 1999. — Т. 2: Европа: V–XVII века. — С. 381–389.

2. Антология мировой политической мысли: В 5 т. — М., 1997. — Т. 1: Зарубежная политическая мысль: истоки и эволюция. — С. 270–275.

3. *Валла Лоренцо.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. — М., 1989. — С. 93–97, 229–231.

4. *Гоббс Т.* Левиафан // Соч.: В 2 т. — М., 1989. — Т. 1. — С. 41–60.

5. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Избр. произведения: В 2 т. — М., 1962. — Т. 2. — С. 268–334.

6. *Макиавелли Н.* Государь. — М., 1990. — С. 38–84.

7. *Монтескье Ш.* Избранные произведения. — М., 1955. — С. 61–79.

8. *Роттердамский Эразм.* Похвала Глупости. — М., 1960. — С. 105–111.

9. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре // Избр. произведения. — М., 1969. — С. 78–97.

10. *Томас Мор.* Утопия. — М., 1978. — С. 162–164, 210–215, 255–258.

4 тема ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ КОНЦА XVIII — СЕРЕДИНЫ XIX СТОЛЕТИЯ

В философско-правовых учениях Западной Европы конца XVIII — середины XIX столетия особое место занимает философия права немецкой классической философии. Такие ее представители как Иммануил Кант, Георг Гегель и другие оказали исключительно большое влияние на формирование философской мысли этого периода в целом, включая и философию права. С их именами связана глубокая философская разработка проблем права, государства, закона. Не случайно, что их концепции считаются классикой философии права и рассматриваются многими исследователями в виде общетеоретической основы философии права как научной дисциплины. Значительное место в философско-правовых учениях данного периода занимают также историческая школа и правовая концепция марксизма. Поэтому знание особенностей этих направлений и их места в истории философско-правовой мысли является необходимым условием для понимания содержания современных концепций философии права.

§ 1. Этико-правовые идеи в философии Иммануила Канта

Родоначальником немецкой классической философии считается *Иммануил Кант* (1724-1804).

Вплотную разработкой государственно-правовых вопросов Кант занялся в последние десятилетия своей жизни. В опубликованной в 1793 году статье «О поговорке - может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» Кант значительное место уделяет рассмотрению правовых вопросов. В 1795 году Кант опубликовал широко известный трактат «К вечному миру», где, в частности, им были развиты общие взгляды на право и государство. Наиболее полно кантовская философия права представлена в его работе «Метафизика нравов» (1797), которая состоит из двух частей - «Метафизические начала учения о нраве» (часть первая) и «Метафизические начала учения о добродетели» (часть вторая). Этот период литературной деятельности Канта совпадает с развитием событий Великой французской революции. Кант откликнулся на нее разработкой проблем права и государства, решение которых дал на основе уже созданного им философского учения, и, прежде всего, моральной философии.

Заслуга Канта в развитии философии права состояла прежде всего в том, что ему удалось ответить на вопрос, почему индивид — такой, каким он был описан в предшествующих договорных теориях, столь страстно требует законности и столь мало способен дорожить ею.

Кант развивает гуманистический пафос теорий естественного права, предлагая свой, более обоснованный взгляд на право. Это стало возможным благодаря тому, что он положил в основу как познания, так и поведения принцип личности, или принцип субъективности. Исходным пунктом кантовской теории стало представление о человеческом индивиде как о существе, принципиально способном стать «господином себе самому» и потому не нуждающемся во внешней опеке при осуществлении ценностного и нормативного выбора. Лишь в той мере, в какой индивиду удается осознать эти предписания, подчинить им свои непосредственные влечения и мотивы и дать закон самому себе, он становится субъектом, способным противостоять экспансии любой чужой воли, возведенной в закон.

Учение Канта о праве и государстве опирается на трансцендентальную философию и непосредственно связано с резким противопоставлением области теоретического и практического разума, разрывом между мышлением и волей. Теоретический разум, считает Кант, — область человеческого познания. Здесь все явления, данные нам в опыте, в том числе и поступки людей, подчинены причинности, здесь нет места для свободы. Теоретический разум может достоверно ответить лишь на вопрос «Что человек может знать?», но не на вопросы «Что человек должен делать?» и «На что человек может надеяться?». Эти два последних вопроса, недоступные собственно познанию, теоретическому разуму, оказываются у Канта проблемами практического разума — сферой должного, где трансцендентальные идеи разума играют лишь ре-

гулятивную, а не собственно познавательную роль. Практический разум — это область нравственных долженствований. Поэтому все кантовское учение о праве и морали предстает как учение о социальных регуляторах, о должном и недолжном, социальных отношениях и вообще человеческих действиях.

Сфере теоретического соответствует естественный закон, сфере же практического — закон свободы. Практическая философия Канта отвергает значение внешнего для субъекта объективного мира в качестве основания для истины, а следовательно, и согласие разума с внешним миром в качестве критерия нравственности. Этот критерий заключается в согласии разума (как теоретического, так и практического) со своими собственными законами, то есть носит характер самозаконности. Таким образом, истоки идеи должного (как нравственной, так и правовой), по Канту, следует искать не во внешнем мире, не в сфере опыта, а во внутреннем мире субъекта. В этом и заключалось основное требование *принципа субъективности* применительно к сфере нравственности и права.

Исследованию и обоснованию принципов нравственности посвящена работа Канта «Критика практического разума». Основной трансцендентальной идеей и первым постулатом кантовской этики является *свобода человека,* его свободная воля, ее способность и право самой устанавливать правила должного и следовать им без внешнего принуждения и давления.

Человек, по Канту, с одной стороны, эмпирическое явление (феномен), с другой — трансцендентальная сущность (ноумен). В качестве эмпирического существа человек (как часть природы или мира явлений) и все его поведение подчинено всеобщей каузальности и внешней необходимости. Все поведение человека — это совокупность необходимых причинно-следственных связей, а стало быть, его поступки тоже не свободны. Но, с другой стороны, человек — это трансцендентальная сущность (ноумен), ему присуща свобода, его поступок является актом свободной воли, независимой от внешних детерминаций. Следовательно, свободная воля одновременно является и моральным законодателем (установлением), и добровольным исполнителем моральных правил (максим разума)[1]. Эта мысль отчетливо присутствует в учении Канта о категорическом императиве.

[1] См.: *Нерсесянц* В.С.Философия права. Учеб. для вузов. — М.: Норма, 1997. - С. 448.

Императив в его понимании — это правило, содержащее объективное принуждение к поступку определенного вида. Категорический императив — это безусловное нравственное предписание о должном поведении человека как разумного существа, обладающего свободной волей. Исполнение этого предписания является совершенно необходимым, независимо от того, извлекает ли в результате этого человек для себя пользу или нет. Все императивы Кант подразделяет на две группы — гипотетические и категорические, которые характеризуют разные стороны человеческого духа.

Под гипотетическими императивами он подразумевал требования, которые следует соблюдать в качестве необходимых условий, чтобы достичь поставленных целей. Так, человек, занимающийся торговлей и желающий иметь постоянных покупателей, должен быть с ними честен. Требование «будь честен» выступает для него в качестве гипотетического императива, ибо честность не является в его глазах самоцелью и самоценностью, а есть всего лишь средство для ведения успешной торговли.

Поступки, осуществляемые под воздействием гипотетических императивов, И. Кант квалифицирует не как моральные, а как легальные, то есть вполне приемлемые и даже одобряемые обществом, не противоречащие его интересам и задачам развития цивилизованных отношений.

Применительно к правовой тематике принцип гипотетической императивности достаточно точно мог бы характеризовать регулятивную природу норм позитивного права. Легальные поступки, соответствующие нормам позитивного права, — это поступки, представляющие собой действия, формально совпадающие с требованиями закона. При этом мотивы их могут быть самыми разными, в том числе имморальными.

Иначе обстоит с социальными требованиями, которые И. Кант возводит к понятию категорического императива. Под ним он понимает следующее:

1) «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»[1];

2) «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечест-

[1] *Кант И.* Собр. соч. в 6 т. - Т.4. - Ч. И. - М., 1963-1966. - С. 260.

ву и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»[1].

Первая формулировка категорического императива подразумевает требование того, чтобы человек как разумное существо поступал в соответствии с его требованиями из уважения к самому закону, из сознания своего долга; *вторая* — требование того, чтобы каждый человек относился к другому всегда бескорыстно, видя в нем не средство для достижения своих целей, но только самостоятельную, абсолютную самоценность. Эта формулировка — исходный постулат кантовской философии о ценности личности, идеи о человеке как цели самой по себе, как высшей ценности.

Для Канта категорический императив -- это нравственный закон. Он не навязан человеку извне, но находится в нем самом. В качестве закона он обладает следующими качествами: объективностью, абсолютностью, необходимостью, универсальностью. В качестве такового он запрещает делать людям то, что, став всеобщим правилом поведения, привело бы к разрушению основ цивилизованного общежития.

Методологическая проработка И. Кантом проблемы категорического императива имеет огромную ценность для обоснования сущности естественного права. Идея категорической императивности естественно-правовых норм позволяет обосновать их безусловную повелительность для общественного и индивидуального правосознания. Она доказывает, что их адресатом являются все, без исключения, субъекты правоотношений. Перед фактом безусловной категоричности естественно-правовых требований все равны, поскольку эти требования доводят до людей содержание всеобщего нравственного закона.

Важным вопросом для понимания этико-правовых идей Канта является его понимание понятия права.

Само *понятие права* Кант считает априорным, однако это не означает, что его суть является непосредственно доступной познанию. «Понятия, данные *a priori,* — пишет И. Кант, — например, субстанция, причина, право, справедливость и т. д., строго говоря, также не поддаются дефиниции», именно поэтому «юристы и до сих пор ищут дефиницию для своего понятия права»[2].

[1] *Кант И.* Собр. соч. в 6 т. - Т.4. - Ч. II. - М., 1963-1966. - С. 270.

[2] *Кант И.* Критика чистого разума. — М., Мысль, 1994. — С. 431-432.

В то же время Кант осознавал, как важна проблема правопонимания и насколько необходимо верно ее поставить, должным образом сформулировать. «Вопрос о том, — писал он, — что такое право, представляет для юриста такие же трудности, какие для логика представляет вопрос, что такое истина»[1].

Понимание Кантом права тесно связано с его пониманием свободы как единственного прирожденного права. «Свобода, — отмечал он, — ...единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду»[2]. В то же время Кант допускает, что, несмотря на наличие в сознании каждого разумного индивида нравственного закона, человек может поступать вопреки ему, то есть, что свобода воли, понимаемая лишь в отрицательном смысле -- как способность лица поступать по собственному усмотрению, — сводится к произволу лица. Право, следовательно, подразумевает свободу индивидов (свободу их воли) и связанную с этой свободой возможность и необходимость произвола, столкновение и коллизию различных произвольных действий.

И вот тут важно подчеркнуть, что, по Канту, решение сложной проблемы, связанной со свободой и антагонизмом среди людей, состоит в определении и сохранении границ свободы. Поэтому необходимо, чтобы произвол каждого лица был поставлен в обществе в определенные границы с тем, чтобы никто не мог нарушить свободу других. Лишь при этом условии свобода согласуется сама с собой. Эту задачу, с точки зрения Канта, и выполняет право. Смысл и назначение права состоит в том, чтобы ввести свободу и произвол индивидов в разумные и общезначимые рамки. Право касается лишь действий и обозначает только внешние границы общедопустимого поведения, то есть, иначе говоря, выступает по существу в виде запретов, подразумевая дозволенность незапрещенного. Как пишет Кант, только право определяет «для всех, что им по праву должно быть дозволено или не дозволено»[3].

В связи с этим Кант дает следующее определение права: «Право — это совокупность условий, при которых произвол одного (лица) совместим с произволом другого с точки зрения все-

[1] *Кант И.* Соч. в 6 т. - Т. 4. Ч. II. - С. 138.

[2] Там же. С. 147.

[3] *Кант И.* Соч. Т. 1. - М., 1994. - С. 297.

общего закона свободы»[1]. В другом месте той же работы мы читаем: «Свобода — независимость от принудительного произвола других»[2]. Иначе говоря, задачей права является допускать лишь такую деятельность отдельных лиц, которая внешне объективно была бы совместимой с требованием нравственного закона. Разум выражает это как постулат, дальнейшее доказательство которого невозможно. Поэтому правомерным является любой поступок, при котором проявление свободного произвола каждого могло сосуществовать со свободой всех других людей. Наоборот, в соответствии с всеобщим правовым законом все, что препятствует осуществлению свободы, является неправомерным действием.

Для осуществления указанных требований всеобщего правового закона необходимо, чтобы существовали какие-то реальные гарантии его действительного осуществления. Это, в свою очередь, подразумевает, что право должно обладать определенной принудительной силой, чтобы оно могло заставить исполнять свои требования, препятствовать их нарушению и восстанавливать нарушенное. Без этого право было бы бессильно, а категорический императив в форме всеобщего закона права не имел бы безусловного значения и не препятствовал правонарушениям. Вот почему всякое право должно выступать как принудительное право.

Кант делит право на естественное и положительное. *Естественное право,* считает он, по своему происхождению априорно — существует до всякого опыта и базируется на требованиях разума. Иными словами, по Канту, естественное право — это право, каким оно должно быть согласно требованиям практического разума.

Положительное же право — лишь исторически существующее право, которое необходимо преобразовать в соответствии с требованиями права естественного. Отсюда можно сделать вывод, что правовая теория Канта — это теория естественного права, акцентирующая внимание на должном в праве, к которому нужно стремиться в соответствии с требованиями разума.

Кант также различает право в широком смысле и право в строгом, узком смысле. Право в широком смысле имеет место тогда, когда обязанность и принуждение не установлены законом и

[1] *Кант И.* Соч. - Т. 4. Ч. II. - С. 139.

[2] Там же.

в силу этого основаны на справедливости и на крайней необходимости; право в узком смысле имеет место тогда, когда обязательность осуществления права основана на законе (в государственном смысле).

Важным понятием кантовской философии права является также понятие *правопорядка.* Правопорядок, по Канту, — это «порядок свободы». Он является условием надежности правоотношений. Это значит, что для того, чтобы стихийно складывающиеся правоотношения подчинили себе практическую жизнь общества, субъекты правоотношений должны быть лично свободными людьми и наделены правами человека и элементарными политическими правами.

Согласно Канту, правопорядок основывается на следующих априорных принципах:

1) свободе каждого члена общества как человека;
2) равенстве его с каждым другим как подданного;
3) самостоятельности каждого члена общества как гражданина[1].

В основе этих принципов лежит понятие автономии личности, которое дифференцируется на такие виды: моральная, утилитарная, гражданская автономии.

Моральная автономия предполагает, что человек сам способен понимать, что есть добро и что есть зло. Следовательно, он не нуждается в государстве, которое должно быть выведено из моральной сферы. В данном случае моральная сфера становится делом гражданского общества.

Утилитарная автономия предполагает, что человек сам знает, что для него хорошо и что плохо, что выгодно и что нет. Следовательно, государство не должно принудительно осчастливливать людей.

Гражданская автономия предусматривает, что человек соглашается жить только по таким законам, в составлении которых он принимал участие.

Таким является, в общих чертах, основной смысл кантовского морального обоснования права. Суть дела, как мы видим, состоит не в том, что Кант пытается дедуцировать правовые нормы из моральных. Тенденция кантовского морального обоснования права совершенно иная. В правовой законности он видит как раз

[1] См.: *Кант И.* Собр. соч. в 6 т. - Т. 4. Ч. II. - С. 79.

гарантию невмешательства государства в процесс индивидуального «самовоспитания». Моральное обоснование права Кант осуществляет посредством разведения и последующей корреляции моральных и правовых норм.

Критическая философия права Канта, таким образом, преодолевает традиционно слабые места теории естественного права. Поэтому она оказывается принципиальной основой многих «теорий справедливости», в частности концепций Джона Роулза, Юргена Хабермаса, Отфрида Хёффе. Однако при всей оригинальности и фундаментальности этой теории она содержит ряд спорных вопросов, вызывающих критику и дискуссии среди них: абсолютизация безусловных моральных требований для обоснования права, а также ситуация, когда не учитываются мотивы целесообразности и выгоды при оправдании правовых требований; чисто трансцендентальный характер его подхода, слабо учитывающий эмпирические моменты права; приоритет априорных требований перед апостериорными; настаивание на универсальном характере права, единого для всех культур, и т.д.

Дальнейшее развитие классическая традиция правопонимания находит в творчестве Георга Гегеля.

§ 2. Философия права Георга Гегеля

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 — 1831) является гениальным мыслителем-диалектиком, внесшим выдающийся вклад в прогресс человеческого познания. Значительное место в творчестве Гегеля занимали проблемы государства и права, поэтому он вошел в историю не только как классик философии, но и как классик философии права.

Проблемы права находились в центре внимания Гегеля на всех этапах его творчества. Эта тематика обстоятельно освещается во многих его произведениях, в том числе таких, как «Конституция Германии» (1798— 1802), «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве» (1802-1803), «Феноменология духа», «Отчет сословного собрания королевства Вюртемберг», «Философия истории», «Английский билль о реформе 1831 г.» и ряде др. В наиболее цельном и систематизированном виде философско-правовое учение Гегеля изложено в его работе «Философия права» (1820).

Это одна из наиболее известных работ во всей истории правовой политической и социальной мысли. В «Философии права» в концептуально-концентрированной форме отражены достижения гегелевской философии в области социальных, политических и правовых проблем.

В чем же состоит сущность философии права Гегеля и в чем ее методологические основы?

В самом общем виде философия права Гегеля представляет собой еще один вариант естественно-правового мышления, основывающегося на идеалистическом мировоззрении. Продолжая во многом линию Канта, он стремится реализовать принцип субъективности. Это значит, что истоки права и его критерий он пытается отыскать в человеческом сознании. Так, сравнивая законы природы и законы права, он отмечает, что мерило природы находится вне нас, а законы права — «это законы, идущие от людей»[1]. Человек, считает Гегель, «внутри себя обладает масштабом правового», «его внутренняя сущность всегда говорит ему, как должно быть, и он в себе самом находит подтверждение или неподтверждение того, что имеет силу закона»[2]. Из принципа субъективности Гегель выводит и нормативную силу права: «В законах права предписание имеет силу не потому, что оно существует и каждый человек требует, чтобы оно соответствовало его собственному критерию»[3].

Истоки права, утверждал Гегель, находятся в сфере духа. А для этой сферы характерно разделение на противоположности и борьба между ними. Прежде всего, для нее характерна коллизия между тем, что есть, и тем, что должно быть. Но это же обстоятельство, с его точки зрения, есть преимущество духа. Именно данное противоречие обусловливает необходимость философского осмысления права, рассмотрение разумности права.

Однако в поисках легитимации идеи права он отвергает попытки обращения к природе как образцу для себя, тем самым отвергает попытки натуралистической легитимации, характерной для философии эпохи Просвещения. Отвергает он и подход

[1] *Гегель.* Философия права. - М., 1990. — С. 57.
[2] Там же.
[3] Там же. - С. 123.

Канта к конструированию идеала, считая, что философия должна быть далекой от того, чтобы конструировать право и государство такими, какими они должны быть[1]. Он отвергает также романтический субъективизм тех, кто считает, что основанием права и государства должны быть внутреннее чувство и сердце[2], что ведет к уничтожению как внутреннего нравственного и правового порядка в отношениях между людьми, так и публичного порядка и государственных законов.

Поэтому основы легитимации права Гегель ищет в самом праве, в его имманентной разумности. Его естественное право и разумно, и действительно. Разумно потому, что относится к сфере подлинной реальности, к тому, что есть, а то, что есть, есть Разум. Действительно потому, что как сущность приобщается к существованию (позитивному праву). Оно есть Разум в состоянии мирового осуществления. И именно в этом диалектическом смысле следует понимать выражение Гегеля о том, что «философская наука о праве имеет своим предметом идею права — понятие права и его осуществление»[3]. Право, как и все остальное в мире, есть единство разумного и эмпирически-иррационального. Разумное — это есть «чистое понятие» (в себе несущее право) и его осуществление (для себя сущее право) в конкретном правопорядке, то есть действительное. Поэтому для него право и естественное право есть одно и то же. Все, что не разумно, не обладает действительностью, а следовательно, не является и правом.

Специфический смысл философии права Гегеля, как отмечает В. Нерсесянц, раскрывается в его расхождении с естественно-правовой концепцией Канта. Основная цель философии права, по Гегелю, усматривается в очищении ее от идей естественного права XVII — XVIII столетий. Гегель отрицал противопоставление естественного права положительному. По его мнению, естественное (или философское) право — это наиболее разумная основа положительного права, но с одним важным уточнением: естественное право не должно отождествляться с доктринами Гуго Гроция и его последователей, которые трактуют естественное право как нечто извечно данное и застывшее. Такое понимание права чуждо гегелевской идее всеобщего развития. Можно ска-

[1] См.: *Гегель.* Философия права. — М., 1990. — С. 57.
[2] См.: Там же. - С. 46, 48.
[3] Там же. - С. 46, 48.

зать, что в отличие от Канта, рассматривавшего «идею» в состоянии покоя, Гегель предметом своего анализа сделал идею в развитии.

Таковы мировоззренческо-методологические основы философии права Гегеля.

Для уяснения философского и политико-правового смысла гегелевской философии права важно установить, какое место занимает она в системе всей философии Гегеля.

Известно, что Гегель поставил перед собой задачу построить законченную теорию Вселенной. С этой целью он создает всеобъемлющую систему мышления, начальной ступенью которой выступает Абсолютная идея, которая является одновременно и Разумом, и Духом.

Эта Абсолютная идея находится в процессе непрерывного развертывания, который проходит через стадии-триады: тезиса, антитезиса и синтеза. Любое понятие (тезис), доказывал Гегель, содержит свою собственную противоположность (антитезис), а процесс перехода от одного к другому происходит через категорию синтеза. Например, понятие «бытие» (тезис) содержит свое отрицание «ничто» (антитезис) и проходит через «становление» (синтез). Или понятие «сущность» (тезис) и «явление» (антитезис) находят свой синтез в понятии «действительность». Синтез в свою очередь становится начальным пунктом новой триады. Таким образом, вся Вселенная развивается во всех аспектах.

Этот процесс, как считал Гегель, является логическим процессом. Каждая часть с логической необходимостью соединяется с любой другой частью. Любой аспект реальности основывается, таким образом, на разуме. Задача философии — показать, что все разумное является действительным, а все действительное разумным. Следовательно, не существует разрыва между опытом и идеей или между разумом и действительностью. Важно только видеть имманентную и вечную сущность во временной и преходящей видимости.

В своем диалектическом развитии *идея,* согласно Гегелю, проходит ряд последовательно восходящих ступеней благодаря движущей силе ведущего вперед противоречия. Идея в *логике* (т. е. на первой ступени философской системы) превращается в абсолютную идею (тезис). На второй ступени развития абсолютного начала идея обнаруживает себя вовне, то есть в природе.

Это — инобытие идеи (антитезис). На третьей ступени идея снова возвращается к себе, в область *духа* (синтез).

Тремя основными ступенями диалектически развивающегося *духа* являются: *субъективный дух* (антропология, феноменология, психология), *объективный дух* (право, мораль, нравственность) и *абсолютный дух* (искусство, религия, философия). Таким образом, в рамках гегелевской философии, философия права представляет собой философию объективного духа. Диалектическая триада объективного духа представляет собой: 1) абстрактное право (тезис), 2) мораль (антитезис) и 3) социальную этику (синтез).

Объективный дух, по Гегелю, — это та ступень развития духа (и всемирной истории), когда свобода впервые приобретает форму реальности, то есть наличного бытия в виде государственно-правовых формообразований (право, государство, общество). Дух выходит из своей субъективности, познает и приобретает внешнюю реальность своей свободы, иными словами, «объективность духа входит в свои права»[1]. Таким образом, в «Философии права» Гегеля развитие объективного духа дается через раскрытие диалектического движения понятия права: от его абстрактных форм до конкретных, или от абстрактного права к морали, а затем к нравственности (семье, гражданскому обществу и государству).

Как же рассматриваются в гегелевском учении эти три главных уровня развития понятия права?

Абстрактное право у Гегеля включает в себя те права и обязанности, которые принадлежат человеческим существам не потому, что они являются гражданами, а просто потому, что они представляют собой человеческие личности. Эти права делятся на три группы, а именно: собственность, контракт и ущерб (деликт и преступление). Право собственности является результатом свободной воли, поскольку какая-либо вещь может быть присвоена определенным лицом в качестве средства удовлетворения его потребности. Присвоение является выражением верховенства воли лица в отношении вещей, путем демонстрации того, что они не имеют какого-либо собственного предназначения. Однако для Гегеля последствия права собственности, являющегося

[1] *Гегель Г.-В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. – М., 1977. – С. 32, 34.

результатом действия свободной воли, заключаются не в том, чтобы собственность была поделена поровну между людьми, но, скорее, в том, что она должна быть разделена неравно, в зависимости от разных способностей и талантов. Антитезисом собственности является контракт, с помощью которого человек может отказаться от собственности посредством акта свободной воли. Ущерб является результатом противопоставления индивидом себя всеобщей воле. Преступление поэтому представляет собой отрицание права. Целью наказания является восстановление права, или, другими словами, восстановление истинной воли преступника — той, которая находится в согласии со всеобщей волей.

Мораль является антитезисом абстрактного права. Мораль, по Гегелю, это рациональный фактор, а не субъективное чувство. Она является результатом ущерба, нанесенного индивидуальной волей, когда она становится отличной от всеобщей воли. Мораль состоит в том, чтобы следовать всеобщему, когда воля обнаруживает посредством диалектического процесса, что любая воля, противопоставляющая себя универсальной воле, является безнравственной.

Социальная этика (нравственность) у Гегеля представляет собой синтез абстрактного права и морали. В свою очередь она развертывается в триаде: 1) семья, 2) гражданское общество, 3) государство. Они являются институтами, в которых воля индивида обнаруживает себя в согласии со всеобщей волей. Рассмотрим коротко взгляды Гегеля на эти институты.

Семья является институтом, основанным на чувствах. Однако в браке две независимые личности теряют себя с тем, чтобы слиться в одну личность, так что брак становится институтом, основанным на разуме, к которому влюбленность не имеет отношения.

Гражданское общество возникает тогда, когда члены семьи приобретают независимый статус и больше не являются частью семьи. Таким образом, общество задумано как общество отдельных индивидов, преследующих свои специфические, эгоистические интересы, разделенное на сословия. Таких сословий три: сельскохозяйственный класс, зависящий от природы, промышленный и коммерческий класс, зависящий от своей работы и мышления, и универсальный, или правящий класс, зависящий от

разума. Гражданское общество нуждается в правосудии, которое регулирует взаимоотношения между людьми посредством опубликованных законов и судов, защиты их права на благосостояние с помощью полиции и формирования групп людей в ассоциации, способствующих осуществлению всеобщих целей общества, поскольку их цели более универсальны, чем цели индивида.

Государство является синтезом семьи и гражданского общества. Оно развертывается в триаде: 1) отношений государства к своим гражданам (внутренняя политика или конституция), 2) отношений государства с другими государствами и 3) перехода государства в мировую историю.

В своей внутренней политике государство является воплощением как индивидуальной свободы, так и всеобщей. Поэтому в его деятельности есть три аспекта: всеобщий (законы), особенный (применение законов к конкретным делам) и единичный (монарх). Таким образом, государство не является внешней властью, навязанной личности, но результатом реализации универсального характера самой личности. Государство, таким образом, считает Гегель, является воплощением свободы, выражением рациональной воли.

В отношениях государства с другими государствами нет объективной сферы всеобщего права. Проблемы в их постоянно изменяющихся отношениях, в конечном счете, решаются при помощи войн.

В синтезе перехода государства в мир истории действительное сознание какой-либо нации, которое актуализирует себя через взаимоотношения определенных рациональных умов, выступает как всеобщее сознание в процессе мировой истории. Право универсального всемирного разума является верховным правом.

Таким образом, под правом Гегель понимает не просто гражданское законодательство, но также и мораль, этическую жизнь и мировую историю. Именно потому, что эта концепция права объединяет знания в то, что он назвал истинной системой, исследовав диалектические стадии, он заключает, что государство стоит выше предыдущих стадий и является воплощением свободы в самой конкретной форме, подчиняющейся только высшей абсолютной истине мирового разума.

Гегелевское философское учение о праве было пиком в истории объективно-идеалистической мысли. Все последующее развитие философии нрава в XIX веке шло по нисходящей, уступая место социологии права. Однако неверно думать, что развитие философии и науки совпадает с развитием идеологических и политических воззрений, бытующих в обществе. Крах философско-спекулятивных систем под напором научно-технического прогресса и в связи с утверждением в научном сообществе методов объективных оценок окружающего человека мира не означает, что эти системы исчерпали свой мировоззренческий потенциал и стали архивным достоянием прошлого.

Одной из разновидностей правового объективизма указанного перчода является историческая школа.

§ 3. Историческая школа и марксизм как формы правового объективизма

В самом конце XVIII века в Германии зародилось и в первой половине XIX века стало весьма влиятельным в изучении права особое направление исследовательской мысли. В центр своих теоретико-познавательных интересов оно поставило вопрос не о том, в чем заключается сущность права и чем оно должно быть, а о том, как право возникает и какова его история.

Основоположником этого направления в юриспруденции, получившего наименование исторической школы права, является *Густав Гуго* (1768 — 1844) — профессор Геттингенского университета. Виднейшими представителями этой школы были также немецкие юристы *Фридрих Карл фон Савинъи* (1779 — **1861)** и *Георг Фридрих Пухта* (1798-1866).

Данное направление возникло как протест против двух факторов: 1) против рационализма XVIII века, который не обращал внимание на исторические особенности развития права и отстаивал веру в естественное природное право; 2) против установлений Великой французской революции, которые провозглашали преимущество человеческой воли над традициями и обстоятельствами.

Главной мишенью своей критики представители исторической школы избрали естественно-правовую доктрину. Так, в отличие от теорий естественного права историческая школа права определяла право не как результат естественной необхо-

димости и не как произвольное установление людей, а как закономерный исторический продукт общественной жизни. Ее сторонники пытались истолковать становление и жизнь юридических норм и институтов как определенный объективный ход вещей. Эволюция права, полагал *Густав Гуго,* совершается непроизвольно, приноравливаясь к потребностям и запросам времени, поэтому людям лучше всего не вмешиваться в нее, держаться исстари заведенных и освященных опытом столетий порядков. Действующее в государстве право вовсе не сводится лишь к совокупности тех предписаний, которые навязываются обществу как бы извне, то есть даются «сверху» людьми, облеченными на то специальными полномочиями. Право (и частное, и публичное) возникает спонтанно. По определению представителей этой школы, право есть «совокупность установлений, повседневных обычаев и принципов справедливости, соблюдаемых членами общества, а не корпус приказов и норм, исходящих от суверенной власти»[1].

Гуго уподобляет развитие права развитию языка. Подобно тому как язык не устанавливается договором, не вводится по чьему-либо указанию и не дан от Бога, так и право создается не только и не столько благодаря законотворчеству, сколько путем самостоятельного развития, через стихийное образование соответствующих норм общения, добровольно принимаемых народом в силу их адекватности обстоятельствам их жизни. Акты власти дополняют позитивное право, но «сделать» его целиком они не могут. Позитивное право производив от права обычного, а это последнее произрастает из недр «национального духа», глубин «народного сознания» и т. п.

Подобные взгляды получили развитие также в трудах *Фридриха Карла фон Савиньи,* который с полным на то основанием считается главой исторической школы права.

Савиньи доказывал, что право не устанавливается волею определенного лица. Право — это продукт народного духа, проявляющегося во всех членах общества и приводящего всех к одному и тому же правосознанию. Иными словами, право каждого народа растет вместе с ним. Или, как писал Савиньи, всякое право возникает тем способом, который господствующее слово-

[1] *Поздняков Э.А.* Философия государства и права. — М.,1995. — С. 207.

употребление называет обычным правом, то есть создается, прежде всего, народными нравами и верованиями и уже затем юриспруденцией.

Георг Фридрих Пухта - ближайший последователь и ученик Савиньи — испытал сильное влияние философского учения Шеллинга, вследствие чего попытался объективировать понятие народного духа, иными словами, сделать его объектом философско-правового анализа. По его мнению, народный дух — это сила, действующая в организме народной жизни и существующая независимо от сознания отдельных представителей народа. Народный дух все производит из себя, в том числе и право. Следовательно, отдельная личность не участвует в образовании права.

Возвысить авторитет обычного права, показать его связь с народным духом и, как следствие, его практическую силу — таковы основные идеи взглядов Пухты. Если Савиньи говорит об образовании права как об общем (общенародном) деле, то у Пухты речь идет о естественном саморазвитии права, которое развивается, как растение из зерна, из народного духа. Вся история народного развития понималась им лишь как раскрытие того, что уже изначально заложено в народном духе. Однако в этом учении оставался невыясненным вопрос о том, каким образом образуется сам народный дух.

Таким образом, с точки зрения исторической школы право есть продукт народного духа, народного правового убеждения. Развитие права заключается в том, что народный дух постепенно обнаруживает объективно содержащиеся в праве нормы. Поэтому право существует не в виде формальных прав, а в виде живого представления правовых институтов в их органической взаимосвязи. Юристы же лишь извлекают правило из нормы путем анализа и изучения опыта существующего права.

Представители исторической школы, критикуя доктрину естественного права, указали на следующие уязвимые места последней, а именно: 1) что эта доктрина — учение о произвольном установлении права; 2) что она утверждает существование системы норм, одинаково пригодных для всех времен и народов; 3) она стремится придать субъективным правовым идеалам непосредственное юридическое звучание.

В свою очередь, историческая школа имела свои недостатки. Консерватизм и ограниченность исторической школы прояви-

лись в отрицании роли субъективного правотворчества и значения нового законодательства в прогрессивном изменении общественной жизни. Историческая школа также чрезмерно преувеличивала место обычаев в системе нормативного регулирования общественных отношений, ставя его над законом, и отрицала возможность законодательным путем изменить реально существующее право. Представители исторической школы права видели назначение действующих в государстве юридических институтов в том, чтобы служить опорой существующего порядка, каким бы консервативным он ни был (Гуго). По их мнению, положительные законы бессильны бороться со злом, встречающимся в жизни. В лучшем случае они способны помочь упорядочению обычного права и политической структуры, которые формируются естественно-исторически под влиянием происходящих в народном духе необъяснимых превращений (Савиньи). Законодатель должен стараться максимально выражать «общее убеждение нации», при этом условии правовые нормы будут обладать сакральным значением и потому приобретут самодовлеющую ценность (Пухта).

В данном течении философии права с особой наглядностью представлена существенная черта всех объективистских теорий: в их построениях отсутствует субъект, хотя очевидно, что правопорядок — это «дело» рук человека. В них правопорядок вырастает из общественных отношений, с чем нельзя согласиться. Роль субъекта здесь сводится к простому «производному» бытию существующих общественных отношений. Поэтому правопорядок является зеркальным отражением этих условий в сознании пассивного субъекта.

Еще одну форму правовой объективизм приобрел под влиянием идеала научности, разработанного К. Марксом и его последователями в первой половине XIX века.

Марксистская философия права. Отношение к философско-правовому наследию *Карла Маркса* (1818-1883) и *Фридриха Энгельса* (1820-1895) в наши дни неоднозначное. Диапазон оценок их теории велик: от провозглашения марксистских положений вершиной научного знания до полного критического его неприятия. Это обстоятельство обусловливает необходимость разобраться с его действительной сутью.

По своим исходным основаниям марксистская теория права — это онтологическая объективистская концепция. Она исходит из того, что нельзя разрывать и противопоставлять сущее и должное, факт и норму, фактические отношения и надстраивающиеся над ними правовые отношения.

В этом плане марксизм противоположен юридическому позитивизму с его отождествлением права с правопорядком (законом), нормативным приказом суверена и, в конечном счете, отождествлением права с произволом. Концепция Маркса и Энгельса в своей теоретической, в том числе философской, трактовке права отнюдь не отрицает его связи с социальными идеалами, нравственными нормами, культурой, равно как и необходимость ценностного подхода к праву, а также не считает право лишь функцией экономического процесса.

В противовес юридическому позитивизму, признающему реальность только позитивного права, марксизм считает позитивное право лишь вторичной реальностью, отражением положения дел, выражающегося в определенных общественных отношениях. С марксистской точки зрения, право как мера свободы определяется экономическими отношениями, в которых коренится «правовая природа вещей», то есть социальная норма, обладающая в силу своей объективной природы общеобязательностью и требующая законодательного закрепления.

В основе марксистской философии права лежит тезис о том, что право есть выражение и закрепление воли экономически господствующего класса. Как и государство, оно является продуктом классового общества. Его содержание носит классово-волевой характер. «Помимо того, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — что господствующие индивиды при данных отношениях должны конструировать свою силу в виде государства, они должны придать своей воле, обусловленной этими определенными отношениями, всеобщее выражение в виде государственной воли, в виде закона»[1].

Таким образом, возникновение и существование права объясняется ими необходимостью нормативного регулирования общественных отношений в интересах экономически господствующего класса.

Впоследствии положение марксизма о классово-волевом со-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. - Т. 3. - С. 322.

держании права было перенесено советской юридической наукой на отечественное право. Утверждалось, что в обществе, в котором отсутствуют антагонистические классы, в праве выражается воля всех дружественных классов и слоев общества, руководимых рабочим классом. Тем самым подтверждалась идея, что классовость права есть его постоянный и объективный признак.

Таким образом, в соответствии с марксистско-ленинской концепцией, в основе возникновения права, его функционирования и неизбежного отмирания лежат классово-экономические причины.

Мировая наука и практика государственно-правовой жизни общества не отрицает определяющей роли социальных и экономических факторов в возникновении и развитии права, однако рассматривается эта проблема с иных позиций. Если марксизм-ленинизм видит в праве средство закрепления воли и охраны интересов экономически господствующих классов, то представители других научных концепций концентрируют внимание на соотношении права и государства, права и личности.

Классово-экономическая теория считает, что право — исторически преходящее явление, которое необходимо обществу лишь на определенном этапе его развития. С исчезновением классов оно утратит полностью свою социальную сущность.

Марксистско-ленинская теория утверждает, что право — явление, производное от государства и в полной мере определяется его волей. Провозглашая примат государства над правом, марксизм вступает в противоречие с теорией правового государства, которая не отрицает ведущей роли государства в правотворчестве, однако считает, что само государство должно подчиняться законам, а не стоять над ними.

ВЫВОДЫ

1. Методологическая проработка И. Кантом проблемы категорического императива имеет огромную ценность для обоснования сущности естественного права. Это значит, что принципы права и морали одни и те же. Они лишь приобретают различную форму своего выражения, поскольку мораль есть сфера внутренних мотивов индивида, а право — область практических действий в соответствии с внешним стандартом, установленным законом. Однако смыслом этих принципов оказывается тем самым автономная личность. Поэтому различие права и морали может быть сведено к различию смысла разрешительной и запретительной версий одного и того же категорического императива. Оставаясь на позиции субъекта, кантовский рационалистический субъективизм осуществлял нравственное, деонтологическое обоснование идеи права.

2. Философия права Гегеля представляет собой другой вариант естественно-правового мышления, основывающегося на идеалистическом мировоззрении. Продолжая во многом линию Канта, он стремится реализовать принцип субъективности, ища истоки нрава и его критерий в человеческом сознании — в сфере духа. Он создал универсальную методологию, основанную на идее саморазвития права. Любая ступень развития Духа как свободы носит у него понятие нрава: абстрактное право, мораль, нравственность.

3. Переход от идеализма к объективизму намечается в исторической школе права (Г. Гуго, К. Савиньи, Г. Пухта). Согласно исторической школе, право возникает спонтанно из недр народного духа, будучи неотъемлемой частью целостной культуры народа. Оно не может быть вызывано к жизни произвольными желаниями отдельных индивидов или групп лип (даже если эти люди — законодатели). Следовательно, в их построениях отсутствует субъект, а правопорядок вырастает из общественных отношений.

4. В философии права К. Маркса и Ф. Энгельса влияние социальных условий на правопорядок приобрело причинно-детерминированный характер. Они недостаточно учитывают роль субъекта (личности) в формировании права в качестве его первореальности, растворяя субъект в общественных отношениях (условиях). Верно указывая на глубокую обусловленность общественных, и прежде всего экономических, отношений, марксистская теория не ставит вопрос о наличии особой сущности права, не сводимой к его социально-экономической сущности.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем заключаются мировоззренческие и методологические основы учения Канта о праве?
2. В чем состоит сущность категорического императива Канта?
3. В чем состоит смысл морального обоснования права по Канту? Как соотносится право и мораль согласно теории Канта?
4. Дайте определение права Кантом.
5. Какое место занимает философия права в системе философии Гегеля?
6. Приведите примеры применения диалектического метода к анализу становления и развития права.
7. Что есть право по Гегелю? Что понимает Гегель под природным и позитивным правом и как они соотносятся?
8. Что общего в философско-правовых концепциях Канта и Гегеля и чем они отличаются?
9. Сформулируйте особенности марксистского понимания природы и сущности права. Каковы положительные и отрицательные стороны этой теории?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Бачинин В. А., Чефранов В. А.* История философии права. — Харьков: Право, 1998. — С. 91–100.

2. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.

3. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3. — С. 326–381.

4. *Жоль К. К.* Философия и социология права. — Киев: Юринком Интер, 2000. — С. 284–317.

5. *Кант И.* Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические начала учения о праве // Соч.: В 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4. Ч. 2. — С. 117–137, 138–152.

6. *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч.: В 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4. Ч. 2. — С. 77–99.

7. *Нерсесянц В. С.* Философия права Гегеля. — М.,1998. — С. 7–95.

8. *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. — М., 1901.

9. *Новгородцев П. И.* Сочинения. — М.: Раритет, 1995. — С. 173–195; С. 206–229.

10. *Синха С.П.* Юриспруденция. Философия права. — М.: Издат. центр «Академия», 1996. — С. 113–121, 126–134, 164–177.

11. *Скирбек Г., Гилье Н.* История философии. — М.: Владос, 2000. — С. 441–553.

12. *Соловьев Э. Ю.* Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. — М.: Мысль, 1974. — С. 184–235.

13. *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: Взаимодополнительность морали и права. — М., 1992. — С. 172.

5 тема ФИЛОСОФИЯ ПРАВА XX СТОЛЕТИЯ

Этот период в истории философии права преимущественно представлен западноевропейской философско-правовой мыслью, хотя в становлении современной философии права заметна роль и других очагов мировой культуры, например Северной Америки. Плодотворными можно также назвать и поиски философско-правовой мысли, развивавшейся в бывшем Советском Союзе, прежде всего в России и Украине, несмотря на то, что здесь она чаще всего не оформлялась в систематизированные концепции.

Само развитие философско-правовой мысли XX столетия происходило под воздействием очень противоречивых социально-политических процессов. Вся сфера духовной жизни не только европейского, но и всего человечества была предопределена событиями, масштабы и драматизм которых нередко именуют планетарными. Люди в одном веке пережили две мировые войны, на ряде континентов произошли крупные социальные революции, в мире образовались две противостоящие одна другой политические системы, мировая цивилизация избавилась от наследия колониализма, миллионы граждан пережили взлет и крах тоталитаризма, упорно отстаивали свои права и свободы как наивысшие ценности бытия. Поэтому в оценке философско-правовой мысли этого периода необходим конкретно-исторический подход. Особенно важным является то, что в изучении философско-правовой проблематики следует выделить те ее методологические аспекты, решение которых диктовалось самой жизнью и которые обусловили расширение тематики философско-правовых исследований, стимулировали новые поиски в сфере права и правовой культуры.

Конечно, в способе осознания и изложения определенных философско-правовых идей выражаются особенности чувственно-эмоционального восприятия действительности каждым отдельным мыслителем. Тем не менее, конкретные концепции являются выразителями назревших задач общественного развития,

необходимость их решения обусловлена самой жизнью. Проблемной целью темы является выделение основных философско-правовых учений, школ, течений и направлений XX века, раскрытие их сущности и роли в правовых явлениях современного мира.

§ 1. Основные черты философии права XX столетия

Давая ретроспективную оценку философии права XX столетия, следует подчеркнуть, что она, с одной стороны, продолжила разработку ряда плодотворных идей в сфере права, поставленных предшествующей философской мыслью, как бы предвосхитившей последующее развитие на Западе целого ряда идей и направлений, с другой стороны, выдвинула множество смелых и новых идей, удачно конкурирующих со старой «классической» философской системой.

Модернизированное мышление на Западе широко использовало данные астрологии, иррационально-мистические представления о бытии, «паранормальные» явления в психике человека и природе. Обращаясь к нерациональному пути объяснения духовной сущности человека и космоса, критическая мысль видела в таком подходе попытку реализации возможностей, заложенных в природе или сознании человека, еще не известных науке, но в принципе познаваемых. И это явилось фактором, усиливающим переход идейного багажа одних учений и концепций в другие, создающим продуцирование философско-правовых традиций, предпосылки для сходной, тождественной постановки и решения проблемных задач. Например, благодаря таким усилиям появилось субъективистское течение в реанимированной доктрине естественного права, усилилась синтетическая направленность современной теории справедливости. В ней тесно переплетаются идеи неокантианства, естественно-правовые идеи прошлого, этики ценностей, взгляды Дж. Роулза, Ю. Хабермаса, О. Хёффе и других мыслителей, органично-объединяющих в «дискурсе справедливости» право, политику, этику.

Основные черты новой духовной ситуации XX века воплотились в принципиально новой картине мира права и стилях философско-правового мышления. В их основе лежат современные философские идеи, такие как идея изучения жизни отдельного

человека и важности ее анализа, примата исследования жизни индивида над изучением больших человеческих общностей, движение от идеи свободного и разумного человека, способного кардинально переделать природу и себя лично, к человеку, жестко детерминированному политикой, религией, экономикой и пр. Оказалось также, что у человека есть не только разум и сознание, но и подсознание, которое вместе с интуицией становится важной современной составной антропологии, в том числе и антропологии права.

Если кратко определить основные тенденции философско-правового мышления на Западе с точки зрения нового взгляда на мир права и его объяснения, необходимо отметить следующие основные положения: 1) концептуальный образ мира права (правовой реальности) предстает в единстве внутреннего и внешнего опыта права, его смыслового и предметного аспектов; 2) расширение подходов рассмотрения права «изнутри» как способа человеческого бытия, основанного на сосуществовании субъектов. Иными словами, речь идет об осмыслении права в парадигме интерсубъективности, выражающей тенденцию дальнейшей гуманизации и персонализации права[1]. Последнее предполагает формирование новых качеств человека, в которые входят глобальность мышления, любовь к справедливости, отвращение к насилию. Интерсубъективность как ведущий способ обоснования права в современных культурно-исторических условиях позволяет, прежде всего, раскрыть многогранность правовой реальности в двух ее основных аспектах: онтологическом и философско-антропологическом. В рамках онтологического аспекта появляется возможность представить структуру правовой реальности, прежде всего, один из ее уровней — правовую жизнь — как мир взаимодействия между социальными субъектами. Антропологический аспект позволяет увидеть структуру права как диалогическую, обеспечивает сочетание антропологических и моральных моментов в обосновании права. Интерсубъективный подход выводит на смысл права, извлекаемый из взаимодействия (коммуникации) субъектов (двух, многих, всех). Подобное взаимодействие нередко отождествляется со спонтанными импульсами, эмоционально-волевыми и нравственно-практическими структу-

[1] См.: *Максимов СИ.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. - Харьков, 2002. - С. 141.

рами субъекта. Эмоционально-нравственные установки служат ориентировкой для человека в межличностных ситуациях. В самой философии права заметен значительный поворот к антропологической составляющей, обусловленный влиянием общефилософских течений — экзистенциализма, феноменологии, аксиологии, синергетики, герменевтики и пр. Обретает силу тенденция приоритетности личности и ее субъективных прав, построения субъективного мира личности, в котором правовые феномены приобретают смысл явлений культуры.

Отмеченные выше особенности духовной ситуации XX века указывают на то, что в этот период исчерпала себя классическая форма философствования и осуществился переход к новой — неклассической парадигме мышления и сознания.

Этот переход был обусловлен возрастанием роли творческого начала, человеческой субъективности в социальных процессах при одновременном общем уяснении границ вмешательства во внутренний мир человека. Более четко обозначились моменты различения классической и неклассической моделей осмысления права, особенности метафизического мышления классического и постметафизического мышления современной философии права. Классическая модель осмысления права базируется на уяснении общих принципов, которые не связаны с актуальным существованием людей и вещей. Имеются в виду сверхчувственные феномены права, которые постигаются умозрительно. Этот метафизический подход характерен, прежде всего, для классических концепций естественного права. В них выделяются два плана правовой реальности — эмпирический (позитивное право) и идеальный (естественное право). Метафизическая модель в определенной мере соответствует и классическому позитивизму, который рассматривает властную силу государства как метафизический феномен.

Неклассическая модель осмысления права состоит в исключении собственно трансцендентального плана бытия и в отрицании признания его как единого носителя моносубъекта (индивидуального или социального). Здесь истинной реальностью является язык в значении речевой деятельности, коммуникации, в языке материальный и идеальный планы (как знак и значение) тесно переплетены. Об этих концепциях будет сказано в последнем параграфе главы.

Одной из особенностей философско-правовой мысли XX столетия является обострение полемики между юридическим позитивизмом и учением о природном праве (юснатурализмом). Правовой позитивизм, не изменяя своей главной сущности — способности видеть мир права как совокупность норм, обеспеченных принудительной силой государства, — все же не остается на обочине общего процесса гуманизации человеческих отношений. Однако единственным условием реализации идеалов гуманизма юридический позитивизм видит установление правового порядка. Иными словами, он акцентирует внимание на внешней стороне правовой реальности, исключая морально-духовные моменты в понимании и обосновании права. Это вызвало серьезный всплеск антипозитивистских настроений в среде современных западных философов права. С различными критическими замечаниями в адрес позитивистских концепций права выступили известные философы-правоведы О. Хёффе, А. Кауфман, Г. Хенкель, Э. Фехнер, Г. Коинг, Г. А. Шварц-Либерман фон Валендорф, Дж. Роулз, М. Мюллер, Л. Фуллер и многие другие. Протест против засилия позитивизма в философии и юриспруденции решающим образом способствовал возрождению природного права во всей мировой философско-правовой мысли XX века.

Под воздействием доктрины природного права многие представители позитивизма отказались от ряда традиционных представлений о праве. Например, уже никто не считает закон единственным источником права. В недрах юридического позитивизма появились и новые подходы к пониманию и обоснованию права (лингвистический, юридическо-логический, структуралистский и другие). В конечном счете, позитивизм трансформировался в неопозитивизм. Эти его новые черты и особенности будут рассмотрены в отдельном параграфе главы.

Заметной чертой современной философии права является обоснование способа рассмотрения права исключительно в социальном контексте. Право мыслится не как исторический набор норм, а как процесс, как социальное действие людей. По утверждению представителей социологизма, право реализуется в процессе толкования, применения и создания социальных норм и поддерживается юридической силой действия, обеспеченного правовой санкцией политически организованного общества. Как утверждали представители социологизма, социальные нормы не функционируют автоматически, их действенность зависит от их

использования и интерпретации людьми[1]. Социологизм импонировал правоведам и философам своей полемикой с аналитическими установлениями предшествующей философии права, критикой теории общественного договора, которая отвечала определению обычного права как исторически исходного порядка.

Как уже подчеркивалось, в современной философии права наблюдается тенденция отстаивания приоритета личности и субъективных прав. Именно во второй половине XX столетия эта проблема во всей полноте была представлена в основных законах западных государств. В конституциях разных стран закреплены основополагающие принципы ценности человеческой жизни, свободы, равенства прав. Эти принципы выводятся из представления о том, что .неприкосновенность человеческого достоинства является критерием права и «человеческого измерения» основного закона. Подтверждением этой мысли является и увеличение численности теорий справедливости в философско-правовой мысли (Ю. Хабермас, Дж. Роулз). Идея человеческого достоинства приобрела не только характер меры организационно-структурных начал, но и явилась способом проведения демократических процедур в западных демократических обществах.

На идеях человеческого достоинства сконцентрировали свое внимание представители различных комплексов научных дисциплин и отраслей исследований, в центре которых оказалась проблема морально-этического и философско-правового обоснования («легитимации») неприкосновенности человеческой жизни. Конструктивные дискуссии по этому вопросу, соревнование позиций на пространстве демократически организованного дискурса воспринимаются одновременно как способ разрешения практических проблем и как форма научно-теоретического, в том числе философско-этического, диалога. Выдающиеся философы Запада — Р. Дворкин, Дж. Роулз, Ю. Хабермас, К.-О. Апель, Ч. Тейлор и другие — являются авторитетными участниками специальных дискуссий юристов, политиков, социологов, экологов, лингвистов, культурологов. Благодаря этому дискуссии приобрели определенную теоретическую и методологическую направленность. Важным следует считать и тот факт, что философ-

[1] См: Філософія права: Навч. посібник // За заг. ред. М.В. Костицького та Б.Ф. Чміля. — Киев, 2000. — С. 175.

ско-правовая мысль творчески развивается в открытой полемике между представителями различных школ, направлений.

В последнее время, отражая сложный, динамичный, противоречивый, но единый мир права, в философии права намечается тенденция радикализации противоположностей: «право — неправо», «право — произвол», «человек — власть», «человек — коллектив», «индивид — государство». В подобной диспозиции мир права предстает как особого рода субстанция, отличающаяся своей спецификой и местом в иерархии способа человеческого бытия.

Заслуживает внимания рассмотрение проблемы правового идеала в западноевропейской философско-правовой мысли. В этой связи для современных философов права значительный интерес представляет кантовская концепция морально-правового идеала, основанная на идее фундаментального единства морали и права. Эта концепция выступает своеобразным методом объединения и упорядочения разветвленных и противоречивых течений правовой мысли в описании «того необходимого опыта, который должен быть произведен для того, чтобы право было построено на началах правды и справедливости, чтобы оно стало истинным, правильным правом»[1].

С другой стороны, разные философско-правовые направления пытаются дополнить свои смысловые конструкции положениями кантовской концепции. Проблему правового идеала разрабатывают главным образом представители естественного права. Отечественные исследователи права отмечают одну из важнейших черт современной западной философско-правовой мысли, а именно: понятийное разграничение и критическое сопоставление права и закона. Для правовой традиции Запада характерным является понимание права как совокупности до- и надпозитивных безусловных этических коммуникационных регуляторов (справедливость, моральность, правдивость, верность, надежность, порядок и другие), то есть постановка проблем, связанных с субъективно-ценностной стороной жизнедеятельности человека. С этим обстоятельством в значительной степени связано междисциплинарное объединение философских, правовых, социологических, психологических, лингвистических исследований, и важным результатом этого следует считать утверждение мысли о

[1] См.: *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. — Прага, 1924. — С. 280.

том, что закон не является правовым, легитимным, если он не согласован с правом.

Подводя определенный итог, можно сказать, что в современной западной философии права наблюдается множество подходов к проблеме права. Мы видим, что всевозможные течения и направления, исходя главным образом из предшествующих учений, пытаются решать (и иногда дают положительные результаты) важнейшие проблемы исследования мира права, особенности сферы бытия права, взаимосвязь человека и права, целей, ценностей юридического типа, правопонимания, ценностно-правовых концепций либерально-демократического характера и других. С этой точки зрения необходимо рационально подойти к анализу всего многообразия философско-правовой мысли.

Вместе с тем, вопреки мозаичности и поливариантности позиций и научных концепций современной философско-правовой мысли, обусловленных попыткой исследования сложных, противоборствующих «срезов», аспектов мира права, все же можно выделить определенные значимые концептуальные направления, типы правового мышления, характерные для западной философии права.

§ 2. Современная трансформация позитивизма. Неопозитивизм

Для позитивизма объектом исследований было действующее право. Право отождествлялось с законом и существующим правопорядком. Так исторически складывалась содержательная конструкция этого типа философско-юридического знания.

Правовой позитивизм в значительной степени получает подпитку со стороны общефилософского позитивизма. Это выражается в том, что в общефилософском позитивизме правовой позитивизм получил мировоззренческо-методологическое обоснование. Он неоднократно обращается к метафизической абсолютизации роли эмпирических данных человеческого познания (субъективистски истолкованных фактов), к мировоззренческому скептицизму, устраняющему из философии собственно философские проблемы под видом очищения ее от псевдопроблем и псевдовысказываний. Поэтому правовой позитивизм опирается на позитивный опытный материал, на «факты», то есть непосредственно «данное», фактическое, вследствие чего позитивность права означает его фактическое существование, его действительность, ограниченную изучением внешних признаков права непосредственным наблюдателем и его восприятиями. В качестве же действительных фактов выступают, прежде всего, нормы права. Нормы права, по определению позитивистов, должны быть уделом философии права, занимающейся извлечением логического смысла и словесного выражения этих норм. Собственно, согласно этой точке зрения, мир права есть совокупность фактов и поэтому он — универсум языка.

Появление новых течений является определенной тенденцией юридического позитивизма. Выделим несколько видов позитивизма. *«Этатистский» позитивизм* видит позитивность права в установлении его государственной инстанцией («авторитетом»). Бытие права для него существует в актах этого «авторитета» (договорах, которые санкционируются государством, законах, постановлениях, обычном праве). *«Психологический» позитивизм* усматривает позитивность права в определенных психологических состояниях, таких как «признание», «переживание должного». *«Социологический» позитивизм* ведет поиск позитивности права в определенных внешних способах поведения: в фактическом исполнении правовых предписаний субъектами права или в его применении определенной группой людей.

Обращаясь к анализу правового позитивизма, отметим, прежде всего, что он возник как реакция на спекулятивно-метафизическую философию права XVII — XVIII столетий и как самостоятельное течение правовой мысли определился в 30 — 40-е годы XIX столетия. Его целью было теоретическое обоснование формально-догматической юриспруденции. Ближайшим его предшественником был *И. Бентам* (1748-1832), а непосредственным основателем и главным представителем — *Дж. Остин* (1790 — 1859). В Российской империи, в частности, видными представителями правового позитивизма были *Г. Шершеневич* **(1863 — 1912)** и ***Н.*** *Палиенко* (1880 — 1937), работавший в Украине.

Правовой позитивизм в своем развитии прошел две основные стадии: классическую и неклассическую. Ядром классического юридического позитивизма является теория приказов Дж. Остина. Неклассическая концепция правового позитивизма, прежде всего неопозитивизм, как бы вырастает из общего классического позитивистского взгляда на право, который выступает в ней всего лишь итогом стремления усилить процесс гуманизации права.

В обосновании своего понимания права классический позитивизм вынужден обращаться к отождествлению права с приказами государства. Джон Остин выразил это в предельно четкой форме: «Всякое право есть команда, приказ». Иными словами, единственно возможным источником права являются существующие законы, юридические нормы и нет иных норм, кроме тех, которые уже установлены или приняты.

Закон Остин понимал как правило, установленное для господства одного мыслящего лица над другим. С точки зрения Остина, есть законы божественные и есть законы человеческие. Первые не имеют юридического значения. Человеческие законы разделены на позитивные и моральные (или позитивную мораль) законы. Позитивные законы устанавливают политические руководители для политических подчиненных или сами граждане, чтобы осуществить свои юридические права, которые им даны. Правила моральных законов, которые устанавливает высшее политическое руководство для своих подчиненных, включают в себя такие правила, как уставы различных клубов, законы моды, международное право и др. Тем не менее, Остин отличает законы от такой команды, которая подается по поводу какого-либо конкретного события. Закон является командой, приказом, которые обязывают конкретное лицо или группу лиц действовать определенным образом или воздерживаться от совершения определенных действий.

Взгляд Остина на право как на определенную команду вызывает значительную озабоченность даже в среде собственно аналитических правоведов. Г. Кельзен полагает, что аналитическая чистота любой теории права может быть скомпрометирована введением в нее сформированного Остином психологического фактора. Кроме этого, как подчеркивает Г. Харт, определение закона у Остина должно вытекать из правила, поэтому утверждение того, что статус закона как закона исходит из предписания, явно или не явно выраженного, является не чем иным, как догматизмом. Акцент Остина на команде и на санкции как существенных элементах права критикуют также представители исторического и социологического подходов к праву, которые считают, что право существует независимо от команд тех, кто владеет властью. В связи с этим очень красноречивым является замечание К. Поппера: «Нам необходимо подчиняться существующим нормам, утверждают позитивисты, так как сами мы не способны создать

лучшие. В ответ на это можно спросить: «А как дела с самой нормой?.. И если нам приказывают подчиняться нормам, которые обосновываются на авторитете, то каким образом определить, являются ли оправданными эти претензии на авторитетность..?»[1]. На эти вопросы позитивизм не дает ответов, ибо для него сфера права исчерпывается лишь позитивным законодательством. Поэтому в рамках позитивистского понятия права нет места для допозитивных и надпозитивных элементов, таких, например, как мораль, добро, справедливость и др.

В связи с этим философы права уже в начале XX века в своем анализе позитивистской юриспруденции отмечали ее крайнюю ограниченность: все сводится лишь к небольшой части мира права, той, которая предстает лишь «совокупностью юридических норм», обязательность которых держится на внешнем авторитете, а в качестве реальных феноменов права принимаются идеологические величины как нормы, как «веления» и «запреты».

Критический подход к позитивистской юриспруденции усилился во второй половине XX столетия. К этому времени значительное развитие получили естественно-научные и общественные науки и сама юриспруденция начала осуществлять более тесную связь с правовой философией, с философской концепцией мира и человека. Философия права на этом этапе под воздействием гуманитарного мышления существенно переосмыслила понимание соотношения права и закона, обогатилась новыми подходами к позитивному праву, к пониманию своего предмета, целей и задач. Сам юридический позитивизм в этот период совершает определенный отрыв от классического основания, смягчает свою критику метафизики, в некоторых случаях делает попытки опереться на часть ее положений, постепенно трансформируется в неопозитивизм. Появился ряд новых направлений в развитии аналитической юриспруденции. Они, прежде всего, связаны с именами *Г. Кельзена* (1881-1973) и *Г. Харта* (1907-1993).

Г. Кельзен, являясь радикальным неопозитивистом, не удержался от возможности подвергнуть критике представителей естественно-правового мышления, прежде всего тех, кто осуществлял поиски последних предпозитивных основ позитивного

[1] *Поппер Карл Раймунд.* Открытое общество и его враги: В 2 т. — Т. 2. - М., 1992. - С. 107.

права с целью его обоснования и оправдания. Все антипозитивистские естественно-правовые концепции он считает ненаучными, предельно идеологизированными. Г. Кельзен утверждает, что адекватной позитивистской теорией о позитивном праве есть разработанное им «чистое учение о праве». Сущность своей науки о праве он излагает следующим образом: «Она стремится ответить на вопросы, чем является право и как оно существует, но не на вопросы, каким оно должно быть или создаваться. Она есть правоведение, но не политика права»[1]. И далее Г. Кельзен предлагает освободить правоведение от всех чуждых ему элементов, ибо оно некритически расширилось за счет наук о духе и обществе. Все то, что не является позитивным правом (законом), прежде всего естественное право, идея права, для него является «моралью». В очищении от такой «морали» правоведения Г. Кельзен и видит цель своего «чистого учения о праве».

Что же предлагает взамен критикуемых дефиниций права Г. Кельзен? Его «чистая теория права» является теорией действующего права и не ставит вопросов, связанных с его справедливостью или несправедливостью, не соотносит действующее позитивное право с хорошим или плохим. Любой порядок, с точки зрения «чистой теории права», является справедливым. «Справедливость, — подчеркивает он, — не может быть чертой, выделяющей право среди других принуждающих порядков... Некоторый правопорядок можно считать несправедливым с точки зрения определенной нормы справедливости. Тем не менее, тот факт, что содержание действующего принуждающего порядка можно расценить как несправедливое, еще не есть основание для того, чтобы не признавать этот принуждающий порядок правопорядком»[2].

Иными словами, критерия абсолютной справедливости просто не существует.

В своей «чистой теории права» Г. Кельзен стремится рассмотреть универсальные моменты права (позитивного права), исключив из него случайные, и такие исторические элементы как идеалы справедливости или социальные условия. В значительной мере Г. Кельзен определяет природу права с помощью разграничения мира сущего и мира должного. По его мнению

[1] Чистое учение о праве Ганса Кельзена. — М., 1987. —Вып. 1. —С. 7.

2 Там же.

природа права относится исключительно к миру должного. Если в мире сущего действует причинная связь, то в мире права как должного эта связь существует по принципу «вменения». Это значит, «если А, то должно быть Б». Из этого вытекает, что когда допущена, скажем, несправедливость, то должно быть действие (санкция) как следствие этой несправедливости. Скажем, право на жизнь состоит лишь в том, что в случае убийства человека против убийцы будет применена сила.

Г. Кельзен ставит и вопрос о нормативной (обязательной) силе права. Исходным пунктом процедуры создания позитивного права у него выступает основная норма. Она определяет основной фактор правотворчества. Такое возможно вследствие того, что действие правовой нормы обусловлено не фактическими отношениями, а силой другой, более высокой нормы, определяемой как основная. То есть правовую норму как сферу должного можно выводить только из другого должного (более высокой нормы). Собственно, сам Кельзен склонен считать основную норму как «трансцендентально-логическое условие» толкования юридического бытия. Ее не может установить никакой авторитет, она может быть лишь «предложена», чтобы право как сложная нормативная система было возможным. Основная норма предусматривает подчинение конституции, и, понятно, законодателю.

«Каждый должен действовать так, как предписано автором правового порядка», — таков девиз Г. Кельзена.

И все же Г. Кельзен стремится смягчить статус права как команды. Он пытается сузить сферу государственного произвола. Для этого он предлагает концепцию «полномочий», что означает: право действует не потому, что оно является «силой власти», а потому, что имеет полномочия на принудительное применение силы. Как он подчеркивает, государство отличается от банды разбойников лишь тем, что имеет полномочия на принудительное подчинение. Иными словами, правовой характер имеет не каждое принудительное предписание, а только то, которое исходит от властной инстанции, имеет на это соответствующие полномочия. Здесь просматривается явная тенденция позитивизма замаскировать свой государственный абсолютизм.

Присутствует эта тенденция и в философско-правовых изысканиях неопозитивиста Г. Харта — одного из наиболее твердых последователей аналитического направления в юриспруденции.

Он определяет право через понятие «признание» как идею согласия большинства. Право он связывает не с обязанностью или абсолютной необходимостью, а со свободным волеизъявлением. Г. Харт предлагает такую точку зрения на правовую реальность, которая связана, прежде всего, с правилами «признания» или легитимации власти. Харт провозгласил, что он отказывается от точки зрения, согласно которой основанием правовой системы является привычка подчиняться юридически неограниченному суверену и заменяет ее концепцией высшего правила признания, которая придает системе правил критерий действительности.

Г. Харт определяет право как союз первичных правил исполнения обязанностей и вторичных правил признания, изменений и правосудия. Но это его утверждение не помогает установить различие между правовым порядком и любым другим, таким, например, как общественный клуб или религиозный орден, которые также могут иметь первичные и вторичные правила такого рода.

Внедрив в теорию юридического позитивизма новое понятие «признания», Г. Харт тем самым присоединил к своей теории психологический элемент. Этим он подчеркивает, что правовой характер имеет не каждое принудительное предписание, и не только внедренное властной инстанцией, которая имеет полномочия, но и такое, которое обеспечено внутренним согласием большинства.

Г. Харт, как и многие другие неопозитивисты, исключает мораль из своих правил признания. Это вызывает критику, ибо социальные и моральные размышления являются важными факторами образования права и не позволяют ему узаконить злоупотребление властью.

Теория «признания» аналитической юриспруденции Г. Харта во многом сближает юридический позитивизм с другими правовыми теориями, в частности с феноменологическими. Но именно эмпириопсихологический, а не трансцендентальный характер понятия «признание» оставляет Харта в лоне позитивизма. Его аналитический позитивизм обозначен и некоторыми антропологическими чертами. Правовой человек — это уже не просто абстракция идентификации нормативной системы как правовой. Образ человека определяется через анализ универсальных принципов его существования в обществе, принципов, которые имеют определенные минимальные черты «естественного права». Здесь

и принцип «ущемленности человека», из которого вытекает необходимость ограничивать возможное применение силы частными лицами; и принцип «принудительного равенства» субъектов права; и принцип «ограниченного альтруизма», предусматривающий «общую терпимость» людей; в конечном счете -– и принцип «института власти», оправданный ограниченностью ресурсов удовлетворения потребностей людей. Перечисление определенных антропологических констант в целом свидетельствует о тенденции, существующей в неопозитивизме, а именно: стремление ко все большему учету субъективности и эмпирических условий в процессе познания права.

Тем не менее существенной чертой основного принципа позитивизма является государственный абсолютизм, то есть признание единственным источником права государственной воли. Эта черта является определяющей как для классического позитивизма, так и для неопозитивизма. И хотя в процессе исторической эволюции позитивизма, особенно в XX столетии, этот принцип смягчается (от «силы» через «полномочия» до «признания»), так как тенденция к гуманизации права охватывает и юридический позитивизм, все же государственная воля и в концепции «основной нормы» Г. Кельзена, и в «правиле признания» Г. Харта сохраняется как бесспорный исходный пункт аналитической юриспруденции как науки. А ее сущность сводится к тому, что кроме позитивного знания права ничего знать не требуется. Познавать возможно только правовые явления, а не их внутреннее содержание, истоки и ценности.

§ 3. Концепции возрожденного естественного права XX столетия

Как известно, в XIX и в первой половине XX столетия в философии права, как и в реальной практической жизни, господствовали принципы доктрины правового позитивизма. В предыдущем параграфе подчеркивалось, что юридический позитивизм считал право установлением государства, зависимым от государственной власти и подчиненным ей. В таком толковании утверждение каких-либо вечных и неотъемлемых принципов и прав лишалось смысла, иначе говоря, снималась доктрина философского, или естественного права. Все, что не является законом, юридической нормой, в таком понимании теряет уважение. Пре-

жде всего, обесценивается уникальность права как выражение многомерного мира человеческого бытия с его царством идей и ценностей, где кроме правопорядка и необходимости блюсти законы люди сохраняют неустранимое стремление к высшим идеалам духа — справедливости, свободе, нравственности, благу. В наше время, как заметил немецкий мыслитель В. Виндельбанд, человечество вправе требовать от наук о духе, в первую очередь от философии и не в последнюю — от взаимодействующих с ней наук, размышлений о вечных ценностях, которые возвысились над текущими во времени интересами людей и обоснованы высшей духовной действительностью[1].

Из свободы духа, высшей духовной действительности выводит свои фундаментальные принципы естественно-правовая мысль. Прежде всего, школа естественного права направлена на поиски особой реальности права, несводимой к реальности государственно-властных установлений.

Собственно, специфика этой реальности заключается в том, что право является атрибутом человеческого духа. Как верно отмечает немецкий философ-правовед Г. Радбрух, поставивший в своей работе «Обновление права» задачу выработки нового взгляда на право, юридическая наука должна вновь обратиться к тысячелетней мудрости античности, христианского Средневековья и эпохи Возрождения и вспомнить о том, что есть более высокое право, чем закон — естественное право, божественное право, разумное право, короче говоря, надпозитивное право, согласно которому неправо остается неправом, даже если ему придать формы закона[2]. Еще один труд этого мыслителя — «Законное неправо и надзаконное право» — сыграл особую роль в процессе возрождения естественного права и в обновлении естественно-правовых исследований в XX столетии.

На рубеже XIX и XX столетий в границах естественно-правового мышления особенно усилились оценочные и объясняющие подходы к правовым явлениям. Именно это положило начало настоящему возрождению естественно-правовой мысли. Но своего наивысшего развития теория естественного права достигла после Второй мировой войны. Интенсивный процесс возрождения естественного права в европейской философии права был своеобразным ответом на засилье позитивизма в философии и юриспруденции, которые, можно сказать, уверенно капитулировали перед лицом тоталитарной власти. В частности, Г. Радбрух в уже упоминавшейся книге «Законное неправо и надзаконное право» обвиняет юридический позитивизм в том, что он извратил право при национал-социализме в Германии, ибо своим утверждением «закон есть закон» разоружил немецких юристов перед лицом законов произвола. Эти слова Г. Радбруха в полной мере можно отнести и к другим тоталитарным европейским режимам XX столетия.

[1] См.: *Виндельбанд В.* Дух и история. - М., 1995. - С. 355

[2] См.: *Нерсесянц В.С.* Философия права. Учеб. для вузов. — М., 1997. — С. 570.

Механизм же естественного права заработал прямо противоположным образом: права человека определяют права власти, а не наоборот. Утверждается существование высших, независимых от государства норм и принципов, олицетворяющих разум, справедливость, объективный порядок ценностей и т. д. Каждое из многих направлений антипозитивистской правовой мысли развивает свое представление о праве, его истоках и смысле, формах его проявления и действия, способах и методах его обоснования, о его онтологических, гносеологических и аксиологических характеристиках, задачах и функциях. Исследуется логика и механизм соотношения естественного права с позитивным правом.

В течение последних десятилетий XX столетия состоялось своего рода новое рождение многих теорий, ориентирующихся на концепции естественного права. Формируя свое понимания права, естественно-правовая мысль акцентирует внимание на том, что «право» является правильным по содержанию, а не по юридической форме, поэтому не каждое юридическое решение (законодательное или судебно-административное), являясь формально корректным, содержит в себе право. Закон считается здесь явлением политическим, то есть таким, что допускает возможность произвола при его установлении. Право же является силой, противостоящей произволу, явлением, которое возникает «естественным, природным способом» наряду с другими основными атрибутами социального бытия человека, таким, например, как семья или собственность. Отсюда вытекает и другое важное положение естественно-правовой мысли, а именно: содержание закона должно критически оцениваться с позиций знания о естественном, должном праве. Естественно-правовой подход претендует на сущностный, аксиологический анализ, ставит своей задачей выяснить смысл правовых явлений, то есть явлений, суще-

ствующих за внешними, формальными свойствами позитивного права, оценивать правовые явления с позиций знания о должном праве и с точки зрения нормативных ценностей, идеалов. Иными словами, поиск естественного права — это поиск универсальных понятий, их основной целью является руководящий идеал, а не конкретное предписание, и этот идеал реализуется в истории. Поэтому естественное право предусматривает юридические нормы, которые постоянно изменяются. Но само право имеет свою основу не в юридических нормах, его источником является природа человеческой личности, ее дух, а руководящим идеалом — свобода. На этом и зиждется естественная школа права.

Таким образом, современная естественно-правовая мысль с ее оценочными и объясняющими подходами к правовым явлениям является основной формой различения права и закона. Собственно специфика концепций естественного права, независимо от отличий отдельных его школ, определилась общим для них методом осмысления, объяснения и оценки правовых явлений или общим методологическим установлением правопонимания, выраженным в понятийном разграничении и критическом сопоставлении права и закона, прежде всего с позиций «природной» справедливости. Современные представители естественно-правового европейского мышления, практически все без исключения, сущность права раскрывают как неустановленную, неконвенционную, безусловную, воплощенную в «природе» справедливость, как идеальную, трансцендентальную, экзистенциальную и т. д. истинность человеческих отношений. Справедливость как критерий оценки закона и сущности права связывается с дозаконотворческими закономерностями, отношениями и требованиями — внепозитивными принципами и нормами, выявлением формального требования справедливости в единичных отношениях и ситуациях, трансцендентальными императивами человеческого духа, разума, который критически воспринимает закон в изменчивых социально-исторических условиях. По свидетельству И. Ильина, видного представителя русской философско-правовой мысли, «право и правосознание начинается и заканчивается там, где начинается и заканчивается вопрос: «А что в действительности имеет правовое значение и в чем оно состоит?». Судья, чиновник, адвокат и гражданин — если они не ставят этого вопроса и не добиваются его предметного решения — не живут правом и не создают права, и правосознание их пребывает на наибо-

лее низком уровне. Они удовлетворяются суррогатами права и фальсифицируют его»[1].

Следует отметить, что в широком спектре естественно-правового мышления выделяют различные точки зрения на само естественное право. Его можно понимать как объективно данную ценность (Фр. Жени), как мораль (Ж. Дабен), как деонтологию (А. Д. Энтрев), как такое, что касается социологии (Ф. Селзник), как основание антропологии (М. Мид, М. Эдель и А. Эдель), как этическую юриспруденцию (М. Кохен), как внутреннюю моральность закона (Л. Фуллер) и т. д. Концепцию вечного и неизменного естественного права, вобравшую все человеческие нормы поведения, формы общественного сознания, позитивное право, мораль, разработали неотомисты — Ж. Дабен, И. Месснер.

Собственно, и в марксистской правовой литературе были попытки рассмотреть теорию «возрожденного» естественного права как обобщающего понятия, которое включало фрагменты различных течений правовой мысли. Однако, по существу, исследования ограничились неотомистской доктриной и взглядами, близкими и совместимыми с классическим пониманием естественного права как внепозитивного нормативного порядка. По мнению современного исследователя права В. Четвернина, в подобных толкованиях собирательного «возрожденного» естественного права анализ касается лишь части новых естественно-правовых концепций.

Сам В. Четвернин разделяет все концепции естественного права на две группы[2]. К первой он относит, прежде всего, теоретические конструкции природы вещей, а также поставленную феноменологической школой категорию «эйдетического права». Конструкции природы вещей рассматриваются как онтологический аналог естественного права.

Если классическое естественно-правовое мышление ориентировано на поиск абстрактных норм в «природном порядке», то с природой вещей связывается поиск конкретных критериев справедливости юридических решений. Что касается «эйдетического права», то, в сущности, здесь внимание концентрируется на

[1] *Ильин И.А.* Собр. соч. В 10 т. – Т. 4. – М., 1994. - С. 17.

[2] См.: *Четвернин В.А.* Современная концепция естественного права. — М., 1988. — С. 23-25.

трансцендентальных юридических понятиях. «Эйдетическое право» является тем общим, которое выделяется феноменологией в различных правовых системах; как такое, что имеет свое обоснование в самом себе, приписывая ему идеальную сущность права, не зависящую от специфики конкретных явлений, от их социально-исторического контекста.

Ко второй группе концепций относятся те, которые включают в себя, во-первых, естественное право в экзистенциальном толковании. Последнее отбрасывает действительность абстрактных норм внепозитивного, абсолютного в своем значении права, выступая против классической естественно-правовой доктрины («метафизики права»). Но когда встает вопрос о критериях справедливости социально значимых актов, то противопоставленное закону экзистенциалистски толкуемое право традиционно все же обозначается понятием «естественное». Во-вторых, к этой группе относится и неокантианское «естественное право с изменяющимся содержанием», которое видит формальное начало справедливости в позитивном праве и историческое воплощение в законе «правильного» содержания. В-третьих, ко второй группе относятся и концепции, обращенные к новым направлениям поиска основ правопорядка и конкретных решений в «природе человека». Если классическая естественно-правовая доктрина апеллирует к метафизической сущности человеческой природы, то для современной антропологической философско-правовой мысли, базирующейся на данных естественных наук, характерным является появление новых толкований «природы человека». Отсюда вытекают интерпретации естественного права как биологически обусловленных фундаментальных норм, как подсознательного обращения человека в поиске критериев справедливости к своей инстинктивной природе.

В классификации концепций, представленной В. Четвернины, наиболее широко отражена панорама современного возрожденного естественного права. С некоторым нарушением порядка приведенной классификации сначала рассмотрим одну из важнейших концепций естественного права, возникшую в контексте мировой философии права XX столетия — *неокантианское правопонимание.*

Как известно, И. Кант совершил «коперниковский переворот» не только в теории познания, но и в сфере естественного права. Бережно относясь к гуманистическому пафосу предшествующих теорий естественного права, Кант преодолел их натурализм, — «естественное право» было таким законом социума, который, подобно закону природы, выражал естественную необходимость, — и обратился к пониманию духовной, прежде всего к нравственной природе права, вытекающей из самосознания личности. Другими словами, Кант выводит естественное право не из природных стремлений и качеств человека, а из глубинной сущности его духа, из практического разума и этот разум является не средством нахождения принципов, а их источником. Именно из сферы практического разума Кант выводил закон свободы. Поэтому у Канта всеобщий правовой закон гласит: «Поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразно со всеобщим законом». То есть всеобщий правовой закон является законом моральным, ибо налагает на человека обязанность выполнения права как максимы его поведения. Эта обязанность в свою очередь вытекает из кантовского категорического императива. Тем самым для оценки позитивного права Кант использует моральный критерий.

Таким образом, идея естественного права как категорического императива, проблема критерия оценки позитивного нрава, нормы практического права являются основными положениями философии права Канта. Из этого теоретического источника подпитывались идеи последователей великого немецкого философа.

Среди тех, кто наиболее полно осознал идеи Канта в сфере моральности и права и пошел дальше своего учителя, кроме уже названного Г. Радбруха, следует назвать Р. Штаммлера, Г. Когена, В. Виндельбанда, П. Наторпа, Дель Вико, П. Новгородцева и др. Для концепций естественного права, возникших на основе учения И. Канта о праве, универсальным является принцип данности «истинного» права лишь через субъективное мышление. Исходный пункт неокантианства — не право как социальная реальность, а априорные понятия права и идея права, которые уже после накладываются на действительность, но независимые от нее (Р. Штаммлер, Г. Радбрух)[1].

В контексте кантовских положений о соотношении должного и сущего, формального и фактического неокантианцы доказыва-

[1] См.: Філософія права // За ред. М.В. Костицького і Б.Ф. Чміля. — Киев, 2000. — С. 165.

ют, что закономерности социальной жизни и общественного развития являются закономерностями юридической формы. При этом под закономерностями и целями общественной жизни и общественного развития имеются в виду априорные идеи разума, а также априорные идеи права.

С этих позиций неокантианцы критиковали марксистское учение об определяющей роли экономических отношений и о вторичном (духовно-бытовом) характере права, утверждая, что общественная жизнь обусловлена правовым регулированием.

По мнению *Густава Радбруха* (1878—1949) право можно понять только исходя из априорной идеи права. Именно она определяет цель права. Априорная идея права в своем внутреннем содержании синтезирует три основных элемента ценностного характера: справедливость, определенность цели и правовую стабильность. Их изучение является задачей философии права, в отличие от теории права выполняющей практическую потребность систематизации и интерпретации норм действующего права. Разъяснение справедливости осуществляется с позиции ее понимания как содержательного элемента идеи права и сущности понятия права. При этом имеется в виду не материальный, а формальный принцип справедливости и содержание его раскрывается посредством принципа равенства.

Исследуя естественное право, Г. Радбрух неоднократно обращается к понятию природы вещей. В его толковании природа вещей — это движущая сила преобразования юридических институтов под воздействием изменчивой социальной жизни. В таком понимании право является следствием и инструментом изменений социальной действительности.

Рудольф Штаммлер (1856—1938) считал право наиболее важной формой организованной извне социальной жизни людей и подчеркивал первичный характер права по отношению к государству. По Штаммлеру, понятие права невозможно вывести из общественно-исторического опыта, оно выступает в качестве априорной категории, независимой от социальной действительности, развитие которой должно осуществляться путем частичных изменений права. Конечной целью этих изменений, идеалом «правильного права» должно быть создание «общества свободно желающих людей».

Развернутые представления о праве на основе идей Канта Р. Штаммлер излагает в работах «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории», «Учение о правильном праве», «Теория юриспруденции». В частности, говоря о марксизме как вульгарном экономизме, Р. Штаммлер подчеркивал, что право имеет первичный характер по отношению к экономике, во всяком случае в логическом плане.

Теория Р. Штаммлера о праве основана на допущении того, что существуют чисто формальные категории. Он стремится вывести конкретные правовые положения из сугубо формальных принципов. С помощью понятия права и ряда других априорных категорий социальная реальность воспринимается как организованная целостность, выделяющая право.

Р. Штаммлер полагает также, что юридические науки возникают, утверждаются и вступают в действие независимо от государственной организации. Нельзя одобрить взгляды, доказывал Штаммлер, рассматривающие право как социальное правило, за которым стоит сила. Подобное отождествление права и фактической силы является неверным. Не каждое социальное предписание власти имеет юридический характер, а лишь часть из них. Разделяя право на справедливое и несправедливое, Штаммлер подчеркивает, что нет правовых положений, которые раз и навсегда были бы только справедливыми или исключительно несправедливыми в каждой отдельно взятой ситуации. Ибо нет никаких правовых положений, включающих в свое условное содержание безусловный фактор. Только праву в целом по существу принадлежит внутреннее желание достичь объективно справедливой целостности социальной жизни, ему внутренне сродни движение к социальному идеалу, к такому обществу, где люди свободно желают.

Р. Штаммлер на неокантианской основе разработал идею «естественного права с меняющимся содержанием», оказавшую огромную роль на развитие естественно-правовой мысли XX столетия. Прежде всего в систему своих правовых взглядов Штаммлер вводит принцип развития, воплощением которого и является категория естественного права с меняющимся содержанием. Сам процесс развития Штаммлер мыслит как смену исторических пунктов в движении представлений человечества об объективно справедливой целостности общественной жизни, когда люди лучше понимают то, «что является справедливым». Штаммлер ставит задачу отыскать общезначимый формальный метод, с помощью которого меняющийся материал исторически обусловлен-

ных правовых установлений возможно было бы обработать, упорядочить и определить наличие в нем свойства «объективного». То, что понимают как естественное право, считает Штаммлер, владеет действительностью иного плана, чем позитивное право: первое как масштаб, второе как принудительная норма. Таким образом, «естественное право с меняющимся содержанием» является не системой норм, действительных в определенной исторической ситуации, а формальным метафизическим началом, олицетворяющим справедливость как критерий оценки и исправления права в законе.

Неокантианские идеи нашли свое распространение и в Российской империи. Тут среди философов этого направления выделим прежде всего имя главы «возрожденного естественного права» *Павла Новгородцева* (1866-1924). Он создал свою оригинальную естественно-правовую философию, изложив ее в работе «Вступление к философии права». У П. Новгородцева разумное начало в личности является автономным моральным началом. Разум — единственный источник идеи должного, морального закона, являющегося фактом чистого сознания, достоверного самого для себя, независимого от исторической необходимости. Моральная идея как идеал всегда императивна (общезначима), существует исключительно в сознании личности и имеет абсолютную ценностность. Приложенная к сфере социальных отношений, она приобретает форму естественного права, неизменной идеальной нормы с меняющимся содержанием. В этом случае естественное право получает значение философского взгляда, с позиций которого рассматриваются социальные идеалы. По мнению П. Новгородцева, абсолютная основа естественного права раскрывается в моральной идее личности, выступающей идеалом и целью самой себя и с этой позиции оценивающей политико-правовую реальность. Автономная моральная личность является основой общественного устройства, ее общественно-правовой идеал служит средством и критерием в установлении правопорядка и политических институтов.

Таким образом, естественно-правовая проблема для П. Новгородцева существует прежде всего как моральная проблема, сущность которой состоит в установлении моральных истоков, образующих идеальные пути развития.

В заключение следует сказать, что философско-правовые идеи неокантианцев существенно способствовали развитию правовой мысли XX столетия. Их заслугой прежде всего является то, что они отстояли идею самостоятельной реальности права в полемике как с позитивизмом, так и с другими концепциями, принижающими философское осмысление права.

Существенный вклад в развитие естественно-философской мысли в XX столетии сделала *неогегельянская философия права*. О новом прочтении Гегеля заявил в 1910 году В. Виндельбанд в своем докладе «Возрождение гегельянства». Идеи Гегеля о свободной воле человека как «права самого в себе», о разумности законов, отвечающих природе человека, понятию человека, свободе, о субстанции права как самообусловленной человеческой во te явились источником многих новаторских течений западноевропейской правовой мысли начала прошлого века. В целом же неогегельянская мысль, главным образом, исходила из определения идеи нрава как свободы. Гегель писал: «Философская наука о праве имеет своим предметом идею права — понятие права и его воплощение... Идея права есть свобода... Право является наличным бытием свободной воли... Система права является царством реализованной свободы»[1]. Так, немецкий философ и правовед М. Мюллер осуществил попытку рассмотреть историю права и общества в целом как «историю свободы», опираясь в своем познавательно-методологическом плане на эклектическое объединение объективного идеализма и экзистенциализма: развитие права — это результат исторического саморазвития свободы, выявляющейся в процессе уяснения человеком своей сущности.

Современные последователи Гегеля, как и их учитель, стремятся доказать, как представления, развивающиеся в сознании людей, образуют историю, общество, право. Обусловленное же историческим саморазвитием свободы право стремится создать свободное общее человеческое существование, законодательство и общественный строй в целом.

Некоторые неогегельянцы, прежде всего Э. Шпрангер, прибегают к интерпретации философии духа в попытках объяснить историческое развитие права. По Шпрангеру, естественное право — это образ справедливого права, содержащегося в правосознании и возникшего в результате диалектического развития духа.

Неогегельянство истолковывает идею права в традициях пан-

[1] *Гегель Г.-В.Ф.* Философия права. - М., 1990. - С. 59.

логизма и утверждает: если нет разумного права, есть правовой разум, который должен быть воплощен в позитивном праве. Неогегельянскую теорию права разрабатывали Ф. Розенцвейг, Ю. Биндер, Ф. Блашке, Г. Геллер, Л. Циглер, И. Пленге и др.

В частности, плодотворно и тщательно исследовал правовые идеи Г. Гегеля итальянский мыслитель *Б. Кроче* (1866—1952). Он назвал свою правовую концепцию «религией свободы». По его утверждению, свобода — высший закон человеческой истории и бытия. Но если у Гегеля речь идет о разумных формах объективации свободы в историческом процессе, то Б. Кроче акцентировал внимание на принципиальной невозможности определить характер свободы. Идею свободы, не обусловленной какими бы то ни было фактическими факторами, Б. Кроче использовал для обоснования формальной, юридической свободы и невозможности фактической свободы. По мнению Кроче, лишь «меньшинство, которое правит» (политический класс), знает, чего оно хочет.

Защищая формальные, юридические права личности, Б. Кроче полагал, что свобода без субъекта — это пустое слово и абстракция, если не определяется свобода личности. Подобную направленность имело и положение о том, что не государство выше морали, а наоборот, мораль возвышается над государством.

К философии права Гегеля обращались не только его последователи. Так, например, итальянский философ права Ф. Джентиле использовал идею Г. Гегеля о государстве как моральной ценности для непосредственного оправдания фашистского государства как высшей моральности и свободы. Именно к этому свелось его обращение к понятию государства Гегеля, когда он выступил на II конгрессе неогегельянцев в Берлине в 1931 году.

В целом в правовой концепции Ф. Джентиле ведущая роль принадлежит иррационализму и мистицизму, критике разума с позиций волюнтаристского «актуализма», «чистого акта», созвучному фашистскому «активизму». Свою интерпретацию духа как «чистого акта» Ф. Джентиле использовал для атаки на идею правопорядка и режима законности, для оправдания волюнтаристского беззакония.

Благодатную почву нашли идеи Г. Гегеля о праве в конце XIX — начале XX столетия в Российской империи. Здесь делались попытки применить бытие идей к условиям: эмпирической действительности. Вместе с тем, исследуя исторический процесс

развития права на каждой его стадии, последователи Гегеля в России рассматривали один из моментов реализации разумной идеи права, лежащей в основе их теоретических суждений.

Постоянно ориентировался на главные философско-методологические положения Гегеля, в частности, *Борис Чичерин* (1828 — 1904). Опираясь на понимание свободы человеческой личности как основного принципа общественного развития, благодаря чему человек только и может реализовывать свои устремления к абсолютному, Чичерин полагал, что условия для этого принципа создает лишь последовательная либеральная программа. Применительно к России она требует свободы от крепостничества, свободы совести, общественной мысли, книгопечатания, преподавания, публичности и гласности всех действий правительства, судопроизводства. Идеалом государственного устройства Чичерин мыслил конституционную монархию. Вместе с тем Чичерин настаивал, чтобы границы свободы каждого были четко определены и охранялись законом. В исполнении этого — главная задача права.

Следует признать, что после Второй мировой войны неогегельянство, прежде всего немецкое и итальянское, ориентировавшееся на оправдание нацистского и фашистского режимов, в целом сошло с исторической арены. Послевоенное гегельянство ставило своей задачей очищение творческого наследия Г. Гегеля.

В первые годы развития советского государства один из исследователей философии права К. Миланов отмечал, что именно марксисты должны доказать, что Гегель, несмотря на свой идеализм, значительно ближе к нам, советским теоретикам, чем к другим представителям разношерстных течений общественной мысли. Это родство многие советские философы и правоведы выводили прежде всего из учения Гегеля о диалектическом методе.

Многие идеи, разработанные современными философами права Европы, получили поддержку и обогатились новыми подходами к праву в Соединенных Штатах Америки. Здесь правовая проблематика имела явно антипозитивистскую направленность. Определим специфику естественно-правовой мысли *англо-американской философии права.*

Англо-американская философско-правовая мысль представлена довольно широким кругом известных имен. Это Г. Витч, Г. Грийенз, Дж. Байль, Р. Маклинери, Р. Хиттингер, В. Мэй, Дж. Финнис, Дж. Роулз, Л.-Л. Фуллер, Р. Дворкин и др. В ча-

стности, английские философы права большое внимание уделяют проблеме связи человеческой природы и морально-правовых суждений. Одни из них настаивают на том, что попытки выводить смысл моральных и правовых суждений из фактов человеческой природы бесплодны, другие, наоборот, подчеркивают правомерность признания природы человека исходным пунктом выведения моральных и правовых норм.

В североамериканской философско-правовой мысли исследования ведутся по более широкому кругу проблем, включающему онтологию, антропологию, социологию, аксиологию права и, особенно, теорию справедливости.

Так, например, американский философ права *Л.-Л. Фуллер* (1902-1978) прежде всего ориентировался на концептуальное объединение права и морали. Право, согласно Фуллеру, имеет своим основанием общность труда и четко отражает цели, значимые для человеческого сообщества. Поэтому право является одним из видов целевой деятельности. В нем факты и ценности сливаются. Право содержит в себе внутреннее нравственное ядро, вытекающее из собственной природы правовой системы. Для Фуллера естественное право составляет внутреннее моральное ядро закона. Рассматривая мораль права, различные критерии его эффективности, Фуллер прежде всего связывает действенность права с возможностью реализации справедливости. Эффективность закона уже изначально выступает минимальным условием справедливости. В целом же справедливость является безусловным моральным требованием ко всей правовой системе. Таким образом, у Фуллера наличествует нерасторжимая связь и взаимодополнительность эффективности и справедливости, где, однако, предпочтение отдано справедливости как моральной категории.

Л.-Л. Фуллер более детально выделяет принципы эффективности институтов политико-правовой системы современного общества, обеспечивающих моральность права и требования справедливости. Это следующие принципы: 1) всеобщность правил, 2) открытость (доступность законов для тех, кому они адресуются), 3) предсказуемость юридического действия, 4) ясность (понятность закона), 5) отсутствие противоречий, 6) отсутствие требований, заранее невыполнимых, 7) постоянство во времени (отсутствие постоянных изменений) и, наконец, 8) соответствие

официальных действий провозглашенному правилу, декларируемой цели.

В концепции основы права другого американского мыслителя, *Дж. Финниса,* содержится указание на то, что естественное право — это прежде всего разум. Уже практический разум является достаточным для уяснения индивидом того, что свободное и социально ответственное соблюдение юридических норм выступает в качестве условия общего и личного блага. Из этого следует, что для истинного законодательства индивид является ценностью лишь как личность, владеющая качествами человеческого достоинства и позитивной ответственности.

В значительной степени эти качества личности в американской философии права связаны с идеей либерализма. Заслуга возвращения либеральных идей в философско-правовой дискурс принадлежит *Джону Роулзу,* опубликовавшему в 1971 году примечательный труд «Теория справедливости». Либерализм Дж. Роулза обрел форму концепции справедливости. Поэтому в основу его учения заложена идея, сводимая к тому, что индивидуальные права и свободы образуют неотъемлемую часть справедливой структуры общества, сама же справедливость в свою очередь невозможна без признания автономной человеческой личности и предоставления каждому человеку права реализовать свою работу в условиях признания прав и свобод других людей. Подобное обоснование индивидуальных прав и свобод, как полагает Дж. Роулз, не предусматривает никакого приоритета общего понятия блага. Принципы справедливости, не опирающиеся на общую концепцию блага, обозначают структуру основных свобод, в границах которых индивиды — каждый со своими целями, интересами и убеждениями — получают возможность воплощать в жизнь свои представления о благе. Отсюда следует важный вывод и о роли государства. Как полагают Дж. Роулз и его последователи, государство призвано поддерживать справедливую структуру общества, а не навязывать своим гражданам тот или иной образ жизни или определенную систему ценностей.

Для обоснования концепции либерализма Дж. Роулз обращается к теории общественного договора. Он пересматривает понятия классических версий этой теории. Для Роулза общественный договор — это не согласие о подчинении обществу или правительству, реально установленное нашими предшественниками или на-

ми самими, а определенная идеальная гипотетическая ситуация, в которую словно бы вовлекают себя люди, выбирающие принцип справедливого социального устройства. Ключевыми для понимания такого общественного договора служат два понятия: «исходная позиция» и «покров неведения». Исходная позиция, согласно Роулзу, моделирует ситуацию выбора, обеспечивающую свободу и равенство для каждого из его участников. Определенным образом исходную позицию можно понимать как гипотетический процесс установления «сделки» между гражданами, членами общества, где каждый человек, действуя рационально и добиваясь собственных интересов, стремится к наиболее выгодному для себя положению. Если бы в этой ситуации люди точно знали, как именно разделены между ними такие «случайные с моральной точки зрения» атрибуты, как социальное положение и природные таланты, то достигнутое соглашение отражало бы сложившееся неравенство и было бы более выгодным для тех, на чью долю уже выпал успех. В то же время справедливость требует, чтобы соглашение было установлено на приватных началах. Желательно, чтобы каждый, кто в условиях исходной позиции выбирает принципы справедливого социального устройства, попадал словно бы за пределы «покровов неведения» применительно к самому себе и к обществу, в котором он живет. За этим кроется то простое соображение, что человек, точно не ведающий, какое место он занимает в обществе, будет стремиться определить принципы, способные обеспечить справедливые и достойные условия для каждого, а потому и для себя. «Покров неведения», согласно Дж. Роулзу, должен быть наброшен и на представления людей о благе. Для того, чтобы выбор был справедливым, люди должны не добиваться соглашений, наиболее выгодных с точки зрения их собственного представления о благе, а стремиться защищать свою свободу, «высказывать, пересматривать» представления о благе и «рационально следовать» им.

Главное содержание теории справедливости Дж. Роулза и состоит в обосновании того, что люди в ситуации исходной позиции выберут два принципа справедливости. Согласно первому принципу (принцип равных свобод), каждый человек имеет равное право на максимально широкую систему равных основных свобод, согласованную с аналогичной системой свобод для всех. Второй принцип справедливости формулируется таким образом: 1) социальные и экономические неравенства должны быть урегулированы так, чтобы обеспечить наибольшую выгоду для тех, у кого меньше успехов (принцип дифференциации), и 2) чтобы имеющиеся должности в обществе были открытыми для всех в условиях честного обеспечения равных возможностей (принцип равных возможностей).

Положения Дж. Роулза являются вариантом дистрибутивной теории справедливости: справедливость рассматривается лишь в контексте распределения «первичных благ», определяемых философом права классом вещей, необходимых для реализации любого жизненного плана, включающего основные права и свободы, доход, благосостояние и возможности самореализации человека. Однако вопросы, связанные со справедливостью, возникают и в другом контексте, например в том случае, когда необходимо вознаградить человека, определить меру вознаграждения или, наоборот, что случается реже, меру наказания. Если справедливость в первом, дистрибутивном значении связана с понятием права (права на определенную часть при распределении), то во втором — с понятием заслуженного.

Защите и обновлению либеральных идей, однако в ином, чем у Дж. Роулза, значении, посвящено творчество *Рональда Дворкина*. Он прежде всего ставит вопрос о необходимости содержательного этического обоснования права. Ориентируясь на Канта, американский философ права подчеркивает особенное значение деонтологического подхода, то есть подхода, опирающегося на концепцию обязанности и должного. При этом, подчеркивает Р. Дворкин, моральное обоснование права значительно облегчается тем, что позитивное право воплощает в себе и моральное содержание. Это утверждение также созвучно идее Канта о «взаимодополнительности морали и права». Применительно к философии права и этики Р. Дворкин различает «правила» и «принципы». Правила — это конкретные нормы, а принципы воплощают всеобщие, требующие своего обоснования понятия: достоинство человека, справедливость, равенство и др. И правила, и принципы, полагает Р. Дворкин, связаны с целями, но по-разному. Правила всегда включают релятивизирующий компонент «если» и имеют вариации, соответствующие условиям их применения; конфликт между правилами приводит к исключению или отмене одного из конкурирующих правил. В случае конфликта принципов один из них выходит на передний план, тем не менее и другие не теряют своего значения. Согласно Р. Дворкину, позитив-

ное право создает единство правил и принципов. Их целостное обоснование обеспечивается благодаря дискурсивному обсуждению права. В этом процессе принимают участие и граждане государства, и лица, непосредственно занятые исполнением или толкованием закона. Каждый судья, подчеркивает Р. Дворкин, по роду своих занятий должен включаться во всеобщий правовой дискурс и осуществлять восхождение от конкретного дела-случая к идеально значимому решению. При таком подходе индивидуальным субъектам права и закона предоставляются широкие возможности в деле сохранения непрерывности правового пространства и даже объединения правовой практики и теории. Р. Дворкин настаивает также на том, что фигура судьи (или другого толкователя и исполнителя закона) должна быть для философско-правового мышления центральной (презумпция «судьи - Геркулеса»). Однако эта позиция подвергается критике со стороны отдельных философов нрава за чрезмерную идеализацию Дворкиным личности судьи.

В целом североамериканская естественно-правовая мысль обогатила философию права содержательными размышлениями о наилучших моральных основаниях демократического общества, выдвинула идею прав и свобод человека во главу своих концепций справедливости, значительно усилила процесс гуманизации права.

§ 4. Современные концепции естественного права интерсубъективного направления

Как уже отмечалось, продолжением традиций естественного права в новых культурно-исторических условиях XX века, особенно во второй его половине, был такой принцип обоснования права, как интерсубъективность. Неклассические концепции права, исходящие из позиций интерсубъективности, пытаются преодолеть характерное для классической философско-правовой мысли противопоставление субъекта и объекта, сознания и бытия и, как следствие, противопоставление объективных условий и идеи права в процессе законодательства, противопоставление позиций объективизма и субъективизма. Интерсубъективная парадигма создает такой концептуальный образ мира права, который выступает в единстве внутреннего и внешнего опыта права, сущности и существования, предстает целостным и многогранным способом человеческого бытия, как бы раскрывающим себя изнутри, через внутренний опыт и взаимодействие нашего бытия в мире как бытия с другими. Как справедливо отмечает В. Шаповалов, понятие интерсубъективности прежде всего нагружено тем, что можно назвать «экзистенциальным напряжением общественной жизни», напряжением, обусловленным самой природой человеческих взаимоотношений.

Среди современных концепций обоснования права, базирующихся на принципе интерсубъективности, выделяются онтологические и неонтологические доктрины. Первые представлены правовым экзистенциализмом, или экзистенциальной феноменологией, а также правовой герменевтикой, другие — коммуникативной философией.

Естественно-правовой спектр экзистенциалыю-феноменологическо-герменевтических концепций в значительной мере отражает важные срезы правовой антропологии. По-другому и быть не может. Ибо, как подчеркивает известный философ права В. Нерсесянц, «личность, субъект права в абстрактной форме персонифицирует бытие (сущность) права в сфере его существования... Субъект (личность, лицо) только потому и является правовым субъектом (правовой личностью, правовым лицом), что олицетворяет правовое бытие, принцип права и выступает его активным носителем и реализатором»[1]. Не менее известный немецкий теоретик философии права А. Кауфман формулирует мысль еще более лаконично: «Идея права есть идея человека в качестве личности», выделяя тем самым человека как основополагающий элемент мира права. В философии права XX века впервые к раскрытию жизненного мира обратилась общефилософская феноменология. Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти и другие основоположники феноменологии, объясняя все виды реальности, с которыми имеет дело человек, из актов сознания, понимали, что их новая наука о сознании позволит осуществить переход от конструктивизма и иррационализма к возможности рефлексивного исследования бесконечно многообразных видов человеческого опыта. Методы феноменологии сыграли огромную роль в развитии аналитической философии, правового экзистенциализма и правовой герменевтики.

В связи с этим закономерно возникает задача раскрытия сущности *феноменологических концепций права*. Все они преимущественно базируются на трех главных подходах к праву: 1) подхо-

[1] *Нерсесянц В.С.* Философия права: Учебник для вузов. — М., 1997. — С. 44.

де, в основе которого лежит концепция «природы вещей» (Г. Коинг, Г. Радбрух, В. Майхофер и др.); 2) подходе, обоснованном немецкой философией ценностей (М. Шелер, Н. Гартман); 3) подходе, представленном эйдосами (правовыми эйдосами) и разработанном Э. Гуссерлем и П. Амселеком.

Следует отметить, что натуралистическое обоснование права было характерно лишь для самых первых концепций естественного права, в которых космос рассматривался как источник норм для человеческих отношений, как идеальное мироустройство. Впоследствии, по мере выделения человека из природы как подлинного субъекта, термин «природа» стал идентичным признанию естественного права в качестве стремления к абсолютному идеалу. И уже после И. Канта философы права большей частью рассматривали природу вещей не как бытие или содержательное внедрение естественного права, а как сугубо понятийно-абстрактную юридическую форму.

Так, *Г. Коинг,* исходя из концепции существования идеальных абсолютных ценностей социальной этики, усматривал в них масштаб упорядочения прав, вытекающих из человеческой природы или природы вещей. Естественное право рассматривалось здесь на двух уровнях: как абсолютное, постигаемое вследствие априорного ценностного познания, и как воплощенное в непознанной до конца идее права, а также как принципы справедливости, обусловленные определенной ситуацией и полученные на базе «эмпирических данных». Основой же закона мыслилось «культурное право» как синтез естественного права первого и второго уровней, то есть объединения априорно абсолютных (ценностных) и эмпирически относительных принципов.

Г. *Радбрух* понимал природу вещей как юридически мыслимую форму. Содержание этой формы определяют не сами «вещи» как «материал», формулирующий право, а их «природа», или сущность, субъективно фиксированная законодателем или судьей. Аналогично тому, как содержание формального естественного права наполняется «культурными ценностями», субъект нагружает содержанием мыслимую форму природы вещей как идеальные типы институтов и правоотношений.

Г. Радбрух природу вещей понимает прежде всего как движущую силу трансформации юридических институтов в ответ на динамику социальной действительности. Логическая конструкция понятия «природа вещей» является способом извлечения норм и гражданских институтов из сущности жизненных отно-

шений. Она трансформирует реальность феноменов в мир правовых институтов, владеющих имманентной ценностью (институты собственности, соглашения, обязательства).

И, наконец, несколько слов о концепции природы вещей, изложенной *В. Майхофером.* Прежде всего он понимает природу вещей как источник и критерий справедливости. Здесь абстрактные императивные права согласуются с нормами поведения, природа вещей является первым условием выведения должного из бытия, предпосылкой и масштабом материальной справедливости, конкретным естественным правом.

Концепцию, разработанную с учетом использования в правоотношениях иерархической системы ценностей М. Шелера и Н. Гартмана, предложил *Х. Хубман.* Опираясь на идею философии ценностей, согласно которой ценности существуют как независимые сущности в автономной и идеальной сфере, Хубман полагает, что объективные, абсолютно значимые правовые ценности, которые в конкретной ситуации «извлекаются из бытия-в-себе» правовым ощущением и которые владеют качеством должного, приобретают образ естественного права для конкретных правоотношений. Реально объективированные правовые ценности, «извлеченные» из бытия-в-себе, не могут быть нормативными моделями правоотношений, их соотношение действительно лишь в индивидуально определившейся ситуации. Хотя проявление объективных правовых ценностей определяется исторической культурой, все же в одних и тех же культурно-исторических условиях естественное право — это предикат единичной ситуации с ее неповторимым соотношением ценностей.

В основе феноменологического подхода к праву лежит также концепция эйдоса права, впервые предложенная *Э. Гуссерлем.* У него правовой эйдос выражает априорные структуры, которые познающий субъект открывает в своем сознании путем выявления сущности правовых норм, институтов и т. д. Речь идет о том общем, что выделяется в качестве обоснования различных правовых систем и не зависит от специфики и исторического контекста конкретных явлений.

Теорию правовых эйдосов разрабатывает также французский мыслитель *П. Амселек.* Он напоминает, что для того, чтобы подойти к праву как таковому и увидеть его в объективной чистоте, необходимо осуществить методологическую редукцию как в философском, так и в эйдетическом плане.

Амселек полагает, что существует три серии нередуцируемых

элементов в типовой структуре объективного права: 1) родовые эйдетические элементы, благодаря которым право выступает как система норм и, как следствие, принадлежит к эйдетическому роду нормативного, 2) особенные эйдетические элементы, благодаря которым нормы, создающие право, являются этическими нормами и владеют функциями приказа, и 3) конкретные эйдетические элементы, благодаря которым эти приказы становятся частью функции социального управления человеческим поведением. Указанные три элемента и образуют эйдос права.

Одним из характерных примеров феноменологического подхода к праву является концепция *С. Гойар-Фабр,* изложенная ею в работе «Очерк феноменологической критики права» (Париж, 1970). Этот подход базируется на представлении о праве не просто как о социальном явлении и не просто как об ансамбле идей. Для С. Гойар-Фабр право — это то, что окружает нас. это модальность человеческой жизни. Поэтому, провозглашая постижение права не извне, а из середины, Гойар-Фабр стремится исследовать глубинный источник права. Для достижения этой цели применяется философская редукция, то есть через отстранение от всех предыдущих теорий права, когда идет подготовка почвы для чистого описания мира права. Следующий шаг — проведение критической редукции для поиска принципов и основ права. В этом случае осуществляется рефлексивное описание мира права и его внутреннего источника в сознании.

В XX столетии заметно усилился интерес к использованию экзистенциализма в философии права, особенно в концепциях естественного права. Философы-экзистенциалисты (С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, А. Камю, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, Х. Ортега-и-Гассет, Н. Бердяев, Л. Шестов и др.) полагают, что в мире существуют только отдельные, конкретные личности с независимым от внешнего мира автономным сознанием, конфликтующим с безликой обыденностью жизни. Сознание человека свободно, его воля предопределяет жизненный путь. Наш выбор и определяет нашу суть, суть бытия отдельной личности. Смысл жизни — только в сфере свободы. Признание единственно подлинной действительности бытия человеческой личности является характерным для всех экзистенциалистских доктрин. Существенные черты данной теории впитали в себя многие подходы к праву. Рассмотрим основные концепции *экзистенциального направления* в естественно-правовом мышлении.

Специфика экзистенциальных естественно-правовых воззрений состоит, во-первых, в отрицании классических представлений о естественном праве. Экзистенциальные поиски «истинного права» связаны с пониманием права как правоотношений. Провозглашается конкретность, антинормативность, беспрерывное развитие «настоящего» права как индивидуальных правовых решений, перманентно возникающих в социальной жизни. При этом игнорируется принципиальное различие между «истинным решением законодателя и обыкновенного гражданина», ибо ценность решения первого не в том, что устанавливаются «мертвые» абстрактные нормы, а в том, что оно принято под воздействием структур общего бытия сознания, благодаря чему нормы потом «оживают» в судебно-административных решениях.

Во-вторых, экзистенциальное естественное право отличается и от неокантианского «естественного права с изменяющимся содержанием». Последнее мыслит естественное право как идею, формальный принцип, а не как конкретные содержательные определения справедливости. Наоборот, экзистенциалисты провозглашают все общие принципы фикцией и связывают понятие действительного права с конкретными содержательными определениями. Поэтому характерным для экзистенциализма является поиск правового решения в конкретной ситуации, в конкретном деле — это не толкование нормы, не извлечение из нее идеала, а прежде всего поиск решения в содержании самого дела, в жизненной ситуации.

Исследователи экзистенциалистских естественно-правовых взглядов отмечают определенную противоречивость между психологизмом философского экзистенциализма и естественно-правовым типом правопонимания. Утверждение М. Хайдеггера о первичности эмоционально-практически-деятельного отношения человека к миру более соответствует к бихевиоризму в праве. Преодолеть этот психологизм стремились представители экзистенциальной философии права, однако ценой отхода от ортодоксального экзистенциализма в сторону неокантианства и неогегельянства. Например, М. Мюллер эклектически объединил представления К. Ясперса об экзистенциальной свободе с гегельянским толкованием права как прогресса свободы. В соответствии с «философией существования» К. Ясперса М. Мюллер отождествлял «существование» (экзистенцию, внутренний и непознанный уровень бытия человека и духа) и свободу: экзистен-

ция — это свободная самореализация человека, который осознает свою сущность — свободу. Отстаивание своей экзистенции — гарантия человека на право, реализуемое в социальном общении. Правила взаимоотношений, права и обязанность с самого начала пребывают в экзистенции. Иными словами, действительное общение у Мюллера вытекает из экзистенции, предусматривающей начальное бытие-в-мире. Реализация бытия-в-мире в свободных решениях и является выражением естественного права.

Мюллер выделяет три основных момента в понимании естественного права: во-первых, придание позитивному праву (норме, закону) свободного решения, благодаря чему «мертвая» норма «оживает» в случае совпадения с содержанием решения; во-вторых, обусловленность «истинности» решения «существованием» (первично-правовыми структурами бытия-в-сознании); в-третьих, подход к историческому бытию права как к одноразовому решению в неповторимой индивидуальной ситуации[1].

По поводу истинности принятого решения размышляет и *Э. Фехнер*. По его убеждению, принятие истинного решения связано с «извлечением бытия из его скрытности». При этом каждый раз происходит становление нового содержания естественного права; существует ли в «сокрытости бытия» уже готовое естественное право — этот вопрос должен оставаться нерешенным. Истинность же принятого решения обнаруживается во время следующего его осуществления в сфере «эмпирического» бытия. Отсюда — риск принятия неправильного решения. Тем не менее, только таким путем можно «натолкнуться» на «естественное право со становящимся содержанием». По своему происхождению оно субъективно, но объективно по своим целям.

Эволюция экзистенциального толкования естественного права рассматривается в философии права уже упоминавшегося *В. Майхофера*. В его трудах заметна тенденция к поиску общезначимых масштабов права. Вначале он пытался связать иррациональный субъективизм индивидуального бытия со сферой бытия социального, внедрив новую категорию «бытие-в-качестве». Последнее мыслилось Майхоферу в качестве основы истинного решения, ибо оно обладает элементами экзистенциального «самобытия» в эмпирическом «со-бытии» социального мира. «Бытие-в-качестве» выступает опосредующим звеном между экзистенцией и сферой реализации права. При этом типовая роль человека в социальной жизни определяется не внешними условиями, а внутренними предпочтениями субъекта. Здесь Майхофер делает решительный шаг от ортодоксального экзистенциализма к неокантианству, а именно: правовое решение как истинное в конце концов определяется бытием-в-сознании, хотя непосредственно оно извлекается субъектом из своего бытия-в-качестве, субъектом, который осознает свою типовую роль в конкретной ситуации вследствие своей разумности. Разумность субъективного решения — это уже не проекция дорефлективных структур бытия-в-праве. Критерием правильности действий человека в бытии-в-качестве В. Майхофер называет «конкретное естественное право», или природу вещей, то есть выведение из разума максимы поведения в конкретной ситуации, — не что иное, как конкретные требования на основе категорического императива.

[1] См.: *Четвернин В.А.* Указ. соч. — С. 74.

Тем не менее такого рода субъективистское обоснование естественного права не вполне удовлетворяло В. Майхофера. В работе «Естественное право как право экзистенции» (1963) он уже противопоставляет разумность экзистенциалистски порожденного решения и реализацию этого решения в эмпирическом бытии: структура мира антагонистична, благо одного закономерно оборачивается злом для другого. Поэтому проблема естественного права — это не столько вопрос рациональности происхождения истинного права, сколько вопрос создания в мире разумного порядка межличностных отношений.

Дальнейшие исследования в области онтологических естественно-правовых концепций интерсубъективного подхода связаны с усилиями внедрения *философской герменевтики*. Объясняется это разочарованием в утвердившихся ранее ценностях и, как полагают многие представители философской герменевтики, возможностью смягчить трудности поиска истинного смысла человеческого бытия и путей разрешения противоречий современного мира поиском интерпретаций с активным использованием конвенционалистской семантики. Основная цель герменевтического метода — понять автора и его текст. Текст и речь превратились в альфу и омегу герменевтики. Один из основателей герменевтического метода В. Дильтей утверждает: то, что человек обнаруживает в другом, он находит в самом себе как переживание; то, что он сам переживает, — может найти в другом посредством понимания.

Таким образом, герменевтическое направление рассматривает право как текст, неразрывно связанный с духовным миром субъекта, его сознанием. Современная юридическая герменевтика — это применение в сфере права идей В. Дильтея и Ф. Шлейермахера, но прежде всего экзистенциально-феноменологической герменевтики М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера, П. Рикера, Ю. Хабермаса и др. Принципиальное отличие их метода от позитивистского подхода к толкованию текста состоит в том, что позитивист стремится установить, что хотел сказать в тексте законодатель, тогда как герменевтика устанавливает смысл текста независимо от его автора, законодателя. Не человек говорит на языке, а язык (по М. Хайдеггеру, само бытие) - через человека. Язык имеет самостоятельное бытие относительно индивида.

Как отмечает В. Четвернин[1], в практике толкования текста известны такие способы, как грамматический и логический (в последнем применяется понятие «смысл, или дух закона»). Здесь реализуется герменевтический тезис о том, что право — это само по себе высказывающееся бытие. Теоретик философии права *А. Кауфман* утверждает, что герменевтический метод дает понимание «действительного» права, ибо основой его герменевтического поиска является нечто «онтологическое» (свобода как естественное состояние человека). Право невозможно извлечь непосредственно из абстрактной юридической нормы, и им судья не может «распоряжаться по собственному усмотрению». Оно — это «вещь — право». Оно — как сам человек в качестве «персоны» (правовая собственность). Человек существует как «персональные» отношения, а право — это то, что обусловливает сущность и содержание юридического дискурса (нахождение права путем высказывания). Таким образом, субъективно-объективные отношения превращаются в отношения между субъектами, то есть перемещаются в интерсубъективную сферу, образуя «общественное пространство дискуссии».

Французский философ *П. Рикёр* в манере вопрошания, свойственной герменевтике, стремится уяснить смысл высказывания «Что значит быть субъектом права?», конкретизируемого постановкой вопросов: «Что значит иметь права?» и «Что значит быть подсудным?», суммируемых в идентификационном вопросе: «Кто является субъектом права?».

[1] См.: *Четвернин В.А.* Указ. соч. — С. 109.

Определяя четыре разновидности субъекта (субъект языка, субъект действия, субъект высказывания, субъект ответственности), П. Рикёр показывает, что правовая проблема возникает вследствие вмешательства другого лица в связи с ущербом, принесенным другому. Тем самым раскрывается интерсубъективная природа первичной «клеточки» права как связи двух равноправных субъектов. Однако субъект права — это не другой близкий, ближний, с которым связана только моральная проблема, а другой, отношения с которым опосредованы определенным институтом. Таким институтом уже является естественный язык, поэтому принадлежность к определенному лингвистическому пространству, право говорить на своем языке является проявлением правовой проблемы. Среди опосредующих институтов Рикёр выделяет далее:

— на уровне субъекта действия, которое всегда является взаимодействием, — коммуникацию как один из способов признания взаимодействующих субъектов;

— на уровне субъекта высказывания — историю как такой порядок признания, который объединяет воедино индивидуальные истории;

— наконец, на уровне субъекта ответственности мы внедряемся в сферу собственно юридического.

Однако субъект права не может быть понят без использования понятия «юридическое пространство». Оно выступает в качестве онтологической характеристики правовой реальности, того, что П. Рикёр называет «общественным пространством дискуссии». В нем расположена сфера ответственности как способа осознавать свои поступки и быть в ответе за них. Здесь же находится и субъект языка («доказательство наших утверждений»), и субъект высказывания («сущность нашей речевой идентичности»).

П. Рикёр высказывается и о функции права. Она состоит в том, чтобы предоставить индивиду возможность реализовать свои способности. Отдельно французский философ права рассматривает институт судопроизводства. Согласно Рикёру, суд является регулирующей формой конфликта, а правосудие отражает собственно правовое состояние. Смысл же суда состоит в замене насилия языковым дискурсом. В этом и получает свое раскрытие сущность заглавия труда П. Рикёра: «Торжество языка над насилием». Принимая во внимание то обстоятельство, что западным юристам предоставлены большие полномочия в деле

толкования юридических норм, сформулированных законодателем, мысли П. Рикёра, как и вся философская герменевтика, приобретают все большее значение во всей системе права.

С точки зрения интерсубъективного подхода к праву одной из важнейших его версий является *коммуникативная теория обоснования справедливости,* представителями которой выступают К.-О. Апель, Ю. Хабермас. Свою концепцию справедливости в рамках коммуникативной философии они объясняют с позиции этики дискурса. Этому вопросу посвящены работа К.-О. Апеля «Дискурсивная этика: политика и право» и исследования Ю. Хабермаса «Моральное сознание и коммуникативное действие», «Демократия. Разум. Нравственность».

По Апелю и Хабермасу, справедливыми являются разумные решения, принятые с позиций этики дискурса. Аргументативный дискурс как высшая инстанция общественной жизни является условием принятия всех разумных решений. Данный дискурс оказывается возможным, если соблюдаются его основные процедурные нормативные права и общая ответственность всех возможных партнеров по дискурсу, которая является трансцендентно-прагматическим коррелятом идеи прав человека (естественное право)[1].

В соответствии с позицией коммуникативной философии нормы права рефлексивно обосновываются практически в реальной коммуникации, имеющей процедурный характер. Однако этот дискурс должен соотноситься с идеальной коммуникацией (аналог «естественного права»), которая как регулятивная идея обозначает направленность рационального обоснования норм и служит критерием для установления «истинного консенсуса». Разрабатывая консенсусно-коммуникативную концепцию обоснования норм и ценностей, К.-О. Апель и Ю. Хабермас выступают против вульгарно-онтологического выведения их из «жизни», «бытия», понимая, однако, что рефлективно-свидетельствующие трансцендентально-нормативные условия аргументации принадлежат подструктуре,человеческого бытия в мире.

Ю. Хабермас, поддерживая критику со стороны франкфуртской философской школы в адрес современного общества и роли средств информации в нем, создает новое проблемное поле исследований — сферу междуиндивидуальных коммуникативных

[1] См.: *Макашов СИ.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. - Харьков, 2002. - С. 299.

отношений. В границах этого поля он вычленяет ряд наиболее актуальных проблем современности, прежде всего проблему демократии, прав и свобод человека. Ю. Хабермас создал собственную коммуникативную модель общества, ее позитивность состоит в том, что она дает новое понимание демократии как демократического дискурса. Такое понимание демократии предоставляет возможность осуществить аналитическое разделение политической власти на административную и власть, возникшую в процессе коммуникации и воплотившую в себе идею народного суверенитета.

Таким образом, философия права Ю. Хабермаса, наиболее полно изложенная им в труде «Фактичность и значимость» (Франкфурт-на-Майне, 1992), неразрывно связана с его философской системой — теорией коммуникативного действия. По Хабермасу, человеческое сообщество характеризуется лингвистической коммуникацией на основе согласованного восприятия грамматической структуры определенного языка. Там, где наличествует коммуникативная компетенция, там устанавливается «идеальная языковая ситуация». Она мыслится Ю. Хабермасом в качестве основания его этики дискурса (языкового общения), где моральные принципы определяются путем многосторонних дискуссий и постепенного достижения консенсуса. Тезис об идеальной языковой ситуации выступает в качестве структурной модели демократической процедуры. Принципом такой процедуры есть свобода от угнетения, то есть от нелегитимной власти. В этой формуле отражается способ воссоздания обществом самого себя с целью реализации эмансипированных потенций коммуникативного действия.

По Хабермасу, право представляется условием возможности социальной интеграции на основе коммуникативного взаимодействия, то есть возможности коммуникации как общественной интеграции, владеющей обязывающей силой, а также как возможности власти разума, воплощенного в структуре общения людей, обмена мыслями.

Современный правовой порядок, обремененный напряжением между позитивностью и легитимностью права, по Хабермасу, должен выполнять две задачи: во-первых, обеспечить фактическое взаимное признание гражданами прав (одних другими), во-вторых, обеспечить возможность легитимации правовых норм, где закон осуществляется «через уважение к закону». Критерием легитимности правовых норм является их соответствие коммуни-

кативной рациональности, иными словами, то состояние, когда они заслуживают свободного признания со стороны каждого члена правового сообщества. Только процедура демократического законодательства, как полагает Ю. Хабермас, делает возможным реализацию этой идеи. Поэтому в правовом обществе процесс законодательства занимает центральную нишу в механизме социальной интеграции. В основе справедливого законотворчества, создающего закон, направленный на установление справедливого общества, лежит этический дискурс сообщества. К этому дискурсу Ю. Хабермас предъявляет следующие условия: полное духовное раскрепощение граждан, участие каждого взрослого человека в обсуждении сущности справедливости. В ходе дискуссий предусматривается установление консенсуса, который бы воссоздавал необходимость кооперации. При этом социальное условие солидарности мыслится здесь не как материальный критерий реализации справедливости, а как процедурное условие.

Следовательно, коммуникативные основания правовой реальности, разработанные преимущественно Ю. Хабермасом, расширяют наше видение путей и условий достижения правового общества, среди которых можно выделить обеспечение реализации принципа автономии личности, прав и свобод гражданина, воплощение в жизнь правовых смыслов, прежде всего идеи демократии, ответственности и справедливости, непрерывно обновляющихся и наполняющихся новым содержанием в пространстве общественного дискурса.

ВЫВОДЫ

1. Философско-правовая мысль XX столетия не имеет единого господствующего направления. Наоборот, для нее характерен плюрализм взглядов и тенденций. Плюрализм как отличительная черта философии права XX столетия является следствием многообразия событий, произошедших на переломном этапе истории человечества, и исследований права с учетом его различных проявлений и принципов функционирования в современном мире.

2. В XX веке формируется неклассическая модель правосознания как своеобразный протест против власти формальных норм и принципов, которые были препятствием на пути реализации человеком своей экзистенции. В общем потоке развития естественных и общественных наук значительно обновилась юридическая наука, усовершенствовался ее понятийный аппарат, расширились приемы и методы юридического анализа, методологические подходы к праву, большую утонченность приобрели философские истолкования соотношения права и закона, оценок позитивного права и т. д.

3. Существенные изменения произошли в юридическом позитивизме, трансформировавшемся в неопозитивизм. Под влиянием теории приказов Дж. Остина, «чистой теории права» Г. Кельзена, аналитической концепции Г. Харта сформировались и распространились новые юридическо-позитивистские подходы к пониманию права (лингвистический, юридическо-логический, структуралистский и др.).

4. Усилилась тенденция обращения к естественному праву. Разрабатываются главным образом концепции «возрожденного естественного права», «природы вещей», неокантианства и неогегельянства, феноменологии, экзистенциализма, герменевтики, коммуникативной философии и т. д. В теориях «естественного права» акцент делается на ценностно-идеальной «реальности права», на праве как интегрированной части социокультурной реальности, просматривается тенденция отстаивания приоритета личности и ее субъективных прав относительно государственного права.

5. Основой осмысления права утверждается принцип интерсубъективности. В русле этого направления сделаны серьезные попытки преодолеть односторонние подходы субъективистских способов осмысления правовой реальности. В интерсубъективности смысл права не растворяется в сознании субъекта или во внешнем социальном мире, а рассматривается как результат встречи (коммуникации) двух или нескольких субъектов. В рамках парадигмы интерсубъективности разрабатываются концепции экзистенциальной феноменологии (А. Кауфман, П. Рикёр и др.), коммуникативной философии (К.-О. Апель, Ю. Хабермас и др.).

6. Ведущей для философии права XX столетия является концепция справедливости, отличающаяся очень сложной идейно-философской структурой. В ней переплетены идеи неокантианства, естественно-правовые идеи прошлого и современности, этика ценностей, позитивистские идеи, идеи экзистенциализма, либерально-демократические идеи концепций Дж. Роулза, Р. Дворкина и др. Справедливость постулируется в качестве главной правовой ценности и высшего принципа человеческого бытия.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какие основные способы осмысления права вам известны и на основе каких принципов они базируются?
2. В чем состоят расхождения между позитивизмом и юснатурализмом?
3. Какие факторы обусловили процесс формирования постклассических моделей правосознания в XX веке?
4. Чем объяснить феномен возрождения идей естественного права в современной философско-правовой мысли?
5. В чем состоит сущность концепции «природы вещей»? Каково ее значение для правосознания?
6. Какие основные черты современной парадигмы интерсубъективности и какие философско-правовые направления развиваются в русле этого метода осмысления права?

7. В чем сущность права с позиций феноменологической школы философии права?

8. Назовите сущностные задачи герменевтической концепции права.

9. Какие исходные положения коммуникативной концепции права? Назовите основных ее представителей.

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев С. С.* Философия права. — М., 1997. — С. 11—12.

2. *Бандура О. О.* Ценность как сущностная характеристика права // Научный вестник Украинской академии внутренних дел. — 1996. — № 2. — С. 11.

3. *Давид Р.* Основные правовые системы современности. — М., 1998. — С. 86.

4. *Ермоленко А. Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). — М., 1989. — С. 48.

5. *Кистяковский Б. А.* Избранное. — Киев, 1996. — С. 97.

6. *Кузнецов Р.* Методология права. — М., 1981. — С. 75—77.

7. *Максимов С. И.* Способы осмысления правовой реальности // Проблемы законности. — Харьков, 1995. — Вып. 30. — С. 38—45.

8. *Максимов С.* Оправдание позитивизма (к анализу концепции права Х. Харта) // Вестник Академии правовых наук Украины. — 2000. — № 2. — С. 146—156.

9. *Нерсесянц В. С.* Философия права. — М., 1997. — С. 575, 616.

10. *Рикёр П.* Торжество языка над насилием // Вопросы философии. — М., 1996. — С. 27—35.

11. *Ситниченко Л. М.* Первоисточники коммуникативной философии. — Киев, 1996. — С. 18—20.

12. *Тихонравов Ю. В.* Основы философии права. — М., 1997. — С. 44—46, 351.

13. *Тур М.* Концепция права Ю. Хабермаса в контексте его коммуникативной теории // Философская мысль. — 1999. — № 6. — С. 85—95.

14. *Харт Х.* Концепція права. — Киев, 1998.

15. *Четвернин В. А.* Современные концепции естественного права. — М., 1988. — С. 16—35.

Раздел IV

ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ

Идея права является фундаментальным ценностным основанием современной цивилизации. Однако современный мир культурно неоднороден. Поэтому закономерно возникает вопрос: в какой мере универсальная идея права применима в рамках той или иной частной культуры? Особую актуальность этот вопрос приобретает для стран, которые осуществляют модернизацию общества и столкнулись с необходимостью реформирования своих правовых систем на началах свободы и прав человека. Данный вопрос имеет не только теоретическое, но и огромное практическое значение, поскольку реформируемая правовая система должна, с одной стороны, основываться на универсальных принципах права, а с другой стороны, должна ориентироваться на национальную культурную традицию, на традицию правосознания.

§ 1. Зарождение отечественной философии права и ее мировоззренческо-методолгические основания

Возникновение философской, в том числе философско-правовой мысли в России исторически относится к периоду формирования первого государства восточных славян — Киевской Руси и основывается на следующих факторах: а) возникновение и распространение письменности; б) христианизация Киевской Руси; в) формирование государственности. Именно в этот период возникают первые философско-правовые идеи, которые первоначально имели религиозно-мифологический, а затем (в связи с принятием и распространением христианства) теологический характер.

Следует отметить, что собственно философско-правовые концепции в России стали формироваться в эпоху Просвещения

(XVIII-XIX вв.). Для начального же периода становления отечественного философско-правового знания (XI-XVII вв.) характерно возникновение отдельных идей, ставших прообразом философии права. К ним можно отнести следующие:

— идея равноценности и равноправия народов, сформулированная митрополитом Илларионом в «Слове о законе и благодати»;

— идея демократизации церкви и свободы совести как будущее основание принципа автономии личности;

— идея справедливости как основания осуществления власти и отношений между сословиями.

В целом литературные памятники XI-XVI1 столетия можно охарактеризовать скорее как этические либо правовые, нежели как философско-правовые. Здесь следует вспомнить «Поучения» Владимира Мономаха, «Моление» Даниила Заточника, «Слова» Серапиона Владимирского, «Стоглав», «Домострой» и др.

Развитие философско-правовых идей российскими просветителями XVIII столетия. Существенный импульс в развитии отечественная философия права получила в эпоху Просвещения. С XVIII века философия права преподается в российских учебных заведениях как самостоятельная учебная дисциплина. В трудах профессиональных философов закладываются научные основы философии права, формируется ее понятийный аппарат. К числу наиболее выдающихся профессоров права следует отнести *Василия Третьякова, Якова Козельского, Семена Десницкого, Ивана Третьякова* и др. Находящиеся во многом под влиянием идей европейских просветителей отечественные мыслители рассматривают проблемы происхождения права и власти, предмета философии права, разграничения «естественного права» и «позитивного закона».

В то же время отечественная философия права базировалась на иной, нежели европейская, мировозренческо-методологической парадигме. В противовес европейскому рационализму в силу особенностей русского менталитета идея естественного права имеет религиозно-экзистенциальный характер.

Одной из версий религиозно-экзистенциального обоснования права выступает кордоцентризм («философия сердца»). Данное философское направление предполагает при анализе сущности человека, его мыслей, поступков не ограничиваться лишь сознательными психическими переживаниями, а видеть их глубочайшую первооснову — «сердце» как источник мыслей и познания. С позиции «философии сердца» акцент в обосновании права делается на внутренней духовной сущности права. Идея права в рамках кардиоцентризма состоит не в формально-внешнем принуждении, а в регулировании жизни с учетом внутреннего мира и свободы человека. Право при этом обосновывается как условие, возможность творческой самореализации личности, ее индивидуального развития[1].

Одним из сторонников кордоцентризма в отечественной философской мысли был странствующий философ *Григорий Сковорода* (1722-1794). Оригинальная концепция права у Г. Сковороды предполагает не рационалистическое, а религиозно-онтологическое обоснование естественного права, отражающее его внутреннюю духовную сущность. Исходные принципы правового мировоззрения — идея нравственной автономии личности и идея справедливости — у Сковороды находят обоснование в его концепции «сродного труда». «Сродность» рассматривается Сковородой как божественный закон, который в то же время является и законом для природы и человеческого общества. Если данный закон выполняется, то в мире устанавливается мир, а в индивидуальном плане — счастье. Следовательно, «сродный труд» — это выражение степени социальной справедливости, а право как механизм установления заложенной в «сродном труде» справедливости должно исходить от человека, выражать не столько внешнюю, сколько внутреннюю меру его свободы.

Познание «сродности» как познание внутреннего человека, его природы, выявление меры свободы осуществляется Сковородой через постижение символического языка Библии. Каждый человек должен открыть в себе самом мир ценностей и смыслов, содержащихся в Библии, что делает его свободным, поскольку делает его жизнь осмысленной, не требующей принуждения. «Сродность» как соответствие своей идее должна иметь место и между естественным правом, и правом действующим, то есть «гражданскими законами», которые должны защищать право человека на его собственный нравственный путь, на его самореализацию.

---

[1] См.: *Максимов С.И.* Украинский национальный характер и идея права // Культура у філософії XX століття. Матеріали IV Харківських міжнародних Сковородинівських читань. — Харків, 1997. — С. 227.

Г. Сковорода признает государство необходимой формой организации общественной жизни, назначение которого состоит в защите земледельцев и купцов от внутренних грабителей и внешних врагов. В государстве он выделяет силу внутреннюю — это ринцип призвания (назначения), природы, и внешнюю силу — действия правящего слоя.

Из концепции «сродности» следует и критика Сковородой внешнего, формального равенства, основанного на всеобщей беспризванности (несоответствие призванию) и универсальной несродности. Формальному равенству он противопоставлял внутреннее «неравное равенство» как возможность реализации своих способностей, право на индивидуальность, на счастье. Суть «неравного равенства» заключается в том, что все люди, с одной стороны, равны перед Богом, а с другой — все разные. Критерием же выбора человеком морального жизненного пути является «сродность» (органическое соответствие) его с определенным типом поведения. Тем самым идея «сродного труда» выступает у Г. Сковороды в качестве морального основания права.

Дальнейшее развитие кордоцентризм получил в творчестве *Памфила Юркевича* (1827-1874), у которого «философия сердца» приобретает характер общефилософской концепции.

В обосновании права П. Юркевич, как и Г. Сковорода, придерживался позиции интуитивизма, полагая, что мир, и прежде всего индивидуально-личностный мир, не доступен для разума. Источником морального и правового законодательства, по мнению Юркевича, является не разум, а сердце, любовь, то есть свободно принятая система ценностей. «Глубина сердца» — это первоначальная основа человеческой души, которая позволяет человеку отличить справедливое от несправедливого, доброе от дурного. «При всякой встрече противоположных желаний и интересов, — отмечает Юркевич, — он должен обращаться к нравственным требованиям справедливости, которая укажет ему, где и когда его желания незаконны, где и когда они противоречат благу его ближнего и благу общему»[1]. Нравственно зрелый человек, по мнению Юркевича, руководствуется не только соображениями разума, но повинуется заповеди любви, которая внушает ему жертвовать своими личными выгодами для блага других, для блага общего. В справедливости и любви заключаются самые прочные условия для установления мира и братства между людьми. Юркевич выступал против обоснования права в рамках моральных систем эвдемонизма и утилитаризма, требующих полезности поступка в качестве критерия моральности. Правило морального утилитаризма требует признавать полезным только то, что гармонизирует деятельность индивида с общим благом. Недостатком морального утилитаризма, по мнению Юркевича, является пренебрежение достоинством человеческой личности, которая в достижении цели получает не только удовлетворение, но и совершенство.

[1] *Юркевич П. Д.* Мир с ближними как условие христианского общежития // Философские произведения. — М., 1990. — С. 351.

Рассматривая вопрос о предмете философии права, Юркевич отмечает, что философия права «методически исследует те постоянные и существенные основания, из которых происходят с необходимостью формы права положительного»[1]. Философия права по отношению к действующему (положительному) праву — это аналитика его оснований. Она не должна рассматриваться как непреложный закон. Человек может судить о том, что есть право, не только на основании положительного права, но на основании идеи права, создаваемой внутренне.

В качестве основания философии права Юркевич выделяет такие антропологические посылки: «1) человек может определяться не только внешними, эмпирическими причинами, но и сознанием идей; 2) человек имеет определенные правила, обычаи, повиноваться которым дело доброе и святое; 3) повинуясь этим правилам и обычаям, он имеет способность суждения об их достоинстве»[2].

Таким образом, «философия сердца» в классической отечественной философии права выступает как методологический фундамент морального обоснования права.

§ 2. Основные идеи русских философов права

Либеральная идея в России: от К. Неволина к Л. Петражицкому. Дальнейшее развитие философско-правовой мысли в России (XIX — начало XX столетий) связано с распространением идей либерализма. Суть либерального мировоззрения состоит

[1] *Юркевич П.Д.* Історія філософії права. Вступл. // Філософська і соціологічна думка. — 1996. — № 3–4. — С. 58.

[2] Там же. — С. 58.

в выдвижении на первый план идеи абсолютного достоинства личности, ее прав и свобод, отстаивании приоритета нрава над политикой. В этот период усиливаются позитивистские взгляды на право, и акцент смещается с вопроса об обосновании права на вопрос о его функциях.

Первым отечественным профессором права, стоящим на либеральных позициях, был *Константин Неволин.* По оценке русского дореволюционного юриста И. Михайловского, К. Неволин, автор «Энциклопедии законоведения» (1839 г.), является основателем философии права в России. Во всяком законодательстве он различал две части: законы естественные и законы положительные. Первые образуют идею законодательства, вторые служат ее проявлением. Таким образом, он различал понятия «право» и «закон». Сходных взглядов придерживался *Петр Редькин.* Философия права, согласно Редькину, является юридической дисциплиной, но не тождественна позитивной юриспруденции. Если содержание положительной юриспруденции составляет положительное (реальное, действительное) право, право, установленное в каком-либо государстве или обществе вообще в виде законодательного или обычного права, то философия права исследует первообраз права («естественное или природное, рациональное, т.е. мыслимое разумом человеческим, право, или идеальное право»). П. Редькин и К. Неволин были теми из немногих русских мыслителей, кто слушал лекции Гегеля в Берлинском университете и хорошо знал о состоянии европейской философии права в то время.

Идеи охранительного либерализма и свободы личности получили развитие в творчестве *Бориса Чичерина* (1828-1904). Суть его философско-правового либерализма состоит в признании человека изначально свободным существом. При этом он выделял три уровня либерализма: уличный (своеволие), оппозиционный (недовольство властью) и охранительный (гармония свободы, власти и закона).

Находясь под заметным влиянием идей Канта и Гегеля, свою общефилософскую позицию Чичерин называл универсализмом. Усиление позитивистских тенденций в философии второй половины XIX века привело, по мнению Чичерина, к упадку философии права, поэтому возрождение былой значимости этой научной дисциплины он видел в реконструкции метафизической философии права. Ее методологическую роль философ обосновывал тем, что она, во-первых, служит критерием согласования прав и обязанностей, которого не может дать практический опыт; во-вторых, позволяет уточнить исходные понятия правовой науки; в-третьих, объясняет природу и предназначение человека как субъекта и объекта правовых отношений.

Основное содержание философии права, согласно Чичерину, составляет естественное право, как «система общих юридических норм, вытекающих из человеческого разума и долженствующих служить мерилом и руководством для положительного законодательства»[1]. Само право Чичерин понимал как внешнюю свободу, определяемую общим законом. В отличие от нравственности право есть начало принудительное. В вопросе соотношения права и нравственности Чичерин отстаивает принцип дополнительности, настаивая на самостоятельности каждого из этих начал. Нравственность служит восполнением права там, где юридический закон оказывается недостаточным, например при исполнении обязательств, не имеющих юридической силы.

Своей философией права Чичерин внес существенный вклад в обновление и развитие юридических и философско-правовых исследований в России.

Значительный вклад в развитие отечественной философии права внес *Богдан Кистяковский* (1868— 1920), один из самых видных украинско-российских теоретиков либерализма.

Свою философскую позицию Кистяковский определял как «научный идеализм», способный обеспечить социальные науки конкретной методологией и гносеологической основой. Оригинальный подход Б. Кистяковского к разрешению философско-методологических проблем можно определить как социокультурный. Он предполагает, с одной стороны, признание права в качестве наиболее значительного выразителя культуры, а с другой, — рассмотрение культуры как важнейшего способа реального бытия права. Поэтому исторически сформированный уровень правосознания и правовой культуры является определяющим фактором построения правового государства.

К праву Б. Кистяковский подходил и как социолог, и как сторонник неокантианской философии ценностей. В первом случае, он рассматривал право как социальное явление, предмет причинности, средство контроля общества над индивидом.

[1] *Чичерин Б.Н.* Философия права. - М., 1900. - С. 94.

Во втором — как социальное воплощение надысторических ценностей, благодаря которым право занимает центральное место в сфере культуры. Поэтому общая теория права, полагал Кистяковский, должна основываться на общей философии культуры.

В вопросе об определении права он занимал позицию методологического плюрализма. При этом признавал ценность различных философских и частнонаучных подходов к определению права, но считал их ограниченными и относительными.

В понимании права Б. Кистяковский выделяет четыре подхода:

1) аналитический, соответствующий позитивистской концепции права;

2) социологический, где право — форма социальных отношений;

3) психологический, отвечающий психологическому понятию права;

4) нормативный, соответствующий аксиологическому понятию права.

С позиции его синтетической общей теории права каждую из концепций следует отбросить как одностороннюю и неадекватную и, одновременно, признать их в качестве методологических подходов, которые отвечают четырем граням права как совокупности культурных феноменов.

В теории правового государства Кистяковского можно выделить три аспекта: 1) методологические основы учения о правовом государстве; 2) теория прав человека как ядро концепции правового государства; 3) концепция «правового социализма», в центре которой «право на достойное существование». Для него «правовое государство» — социально-политический идеал, который редко достижим в эмпирической реальности. Но, в то же время, это и реальная историческая форма государственности, наивысшая из практически существующих. В ней постепенно находит воплощение данный идеал. Правовым государство становится тогда, когда, используя право как инструмент упорядочения социальной жизни, оно само становится подчиненным праву.

«Естественные», изначально присущие людям права, по мнению Кистяковского, ограничивают государственную власть, выступают основой и дополнением подзаконной власти и составляют основу фундаментальных принципов правового государства. Они должны быть признаны и охраняться при помощи не только

частного, но и публичного права. Отсюда концепция о субъективных публичных правах, основным из которых является «право на достойное существование», включающее право на прожиточный минимум и образование как основу притязаний личности. Концепция субъективных публичных прав дала возможность Кистяковскому рассматривать социалистическое государство как полностью совместимое с индивидуальной свободой и представляющим собой новую, более совершенную форму правового государства.

Значительным вкладом Б. Кистяковского в учение о праве была разработка проблемы русского «правового нигилизма». Он отталкивался от того очевидного социального факта, что в России на протяжении столетий отсутствовал цивилизованный правопорядок. И как следствие — отсутствие у российской интеллигенции сколько-либо серьезного интереса к правовым идеям. В то же время, чтобы войти в культуру народа, идеи свободы и прав человека (правовые ценности) должны быть не просто заимствованы, а пережиты. Отсутствие уважения к правопорядку, по мнению Кистяковского, привело к тому, что правосознание даже интеллигенции соответствует полицейскому государству, когда право воспринимается не как правовые убеждения, а как принудительное правило. Кистяковский призывает интеллигенцию признать свою моральную ответственность и не оправдываться внешними причинами.

Философско-правовое наследие Б. Кистяковского ценно не только тем, что является первой отечественной систематизированной концепцией права, но и актуальностью содержащихся в ней идей.

Видное место в отечественной философии права занимает *Владимир Соловьев* (1853-1900).

Религиозная философия Вл. Соловьева основана на идеях всеединства и «цельного знания». Этика и вся практическая философия Вл. Соловьева основывается на метафизической концепции человека как потенциально божественного создания, способного понять идею совершенства и самому способного к бесконечному самосовершенствованию и приближающегося к образу Божьему. Прогрессивное развитие морали, составляющее смысл исторического развития, заключается в развитии божественных черт человека, в реализации идеи Богочеловечества.

Последнее, в свою очередь, зависит от степени зрелости человека, которая является результатом длительного воспитательного процесса. Развитие моральной автономии личности требует определенных условий, одним из которых выступает право как момент «объективной этики», обеспечивающей внешние условия («безопасность для всех») для развития «субъективной этики», внутреннего совершенствования человека.

Идея права получает у него моральное обоснование. Право, по мнению Соловьева, занимает промежуточное положение между идеальным добром и злой действительностью. Путь к всеобщему благу лежит через принудительную организацию общественной жизни. Без права и государства нравственность остается благим и бессильным пожеланием, а право без нравственности потеряло бы свое безусловное основание и не отличалось бы от произвола. «Нравственный принцип, — писал Вл. Соловьев, — требует, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо существование общества; но общество не может существовать, если всякому желающему предоставляется право беспрепятственно убивать и грабить своих ближних; следовательно, принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до таких крайних проявлений, разрушающих общество, есть необходимое условие нравственного совершенствования и, как такое, требуется самим нравственным началом, хотя и не есть его прямое выражение»[1].

В соотношении права и морали он выделял следующие моменты:

1) между правом и нравственностью нет противоречия; противоречия могут возникать между формальной правомерностью и сущностью права, то есть в самом праве, а также между внешне нравственным действием и сущностью нравственности, то есть в самой морали;

2) право и мораль взаимно полагают друг друга, то есть нравственность есть безусловное основание права, без которого последнее — произвол, право же есть то необходимое принуждение, без которого нравственная норма становится пустословием;

3) единство права и морали составляет содержащаяся в них

[1] *Соловьев В.* Оправдание добра. Соч. в 2 т. — Т.I. — М., 1998. — С. 451-452.

правда или справедливость, поэтому любому нравственному отношению может быть придана правовая форма;

4) право есть минимум нравственности или низший ее уровень. Его задача состоит не в том, чтобы мир превратить в Царствие Божие, а в том, чтобы не дать миру превратиться в ад;

5) если право предписывает или запрещает какие-то конкретные, определенные действия, то нравственная норма не является таким жестким предписанием;

6) если в праве принуждение обязательно, то в сфере нравственности оно невозможно.

Таким образом право, в понимании Вл. Соловьева, это «принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла»[1]. Право, следовательно, как минимум нравственности — это такие нравственные требования, невыполнение которых угрожает безопасности общества. Концепция единства права и морали привела Соловьева к практическому выводу: закон, противоречащий нравственности, будет противоречить и сущности права, и, следовательно, должен быть отменен.

«Минимальным добром» он называл недопущение внешних проявлений злой воли, то есть охрану жизни и собственности. Но не только. Нормальное состояние предполагает еще и достойное существование человека, поэтому в требуемый правом минимум добра Соловьев включает требование обеспечения всем людям внешних условий для достойного существования и совершенствования. К таким условиям он относит: а) обеспечение средств к существованию (пищу, одежду, жилище); б) достойный физический отдых; в) возможность пользоваться досугом для своего духовного совершенствования. Совокупность этих условий составляет, по Соловьеву, формулу «права на достойное существование».

Это положение непосредственно вытекает из концепции «потенциальной божественности человека». Она предполагает, что каждый человек потенциально обладает врожденной способностью к самосовершенствованию, но крайняя бедность и другие социальные лишения могут стать непреодолимым препятствием к ее реализации. Поэтому право — это не только реализация сво-

[1] *Соловьев В. С,* Соч. в 2 т. Т. 1. - М., 1990. - С. 450.

боды личности, но и создание условий для достойного ее существования.

Сущность права Соловьев видел в равноценности двух нравственных начал: личной свободы и общего блага. Формула равновесия личной свободы и общественного блага есть формула единства естественного права и позитивного права.

Естественное право, по Соловьеву, не есть нечто предшествующее праву положительному, как в метафизических концепциях естественного права, и не является нравственным критерием позитивного права, как в неокантианских концепциях. Естественное право, для Соловьева, есть чистый феномен, идея права; позитивное же — его объективация. Естественное и позитивное право суть две точки зрения на один предмет, где естественное право воплощает «рациональный смысл права», а положительное — историческое воплощение права. Общий же смысл права — осуществление справедливости.

Соловьевская идея права на достойное существование получила развитие в учении о праве *Павла Новгородцева* (1866- 1924). Новгородцев проводил идею нравственного идеализма в философии права, считая, что основу естественного права составляет этика абсолютных ценностей. Придерживался позиции «возрождения естественного права» как нравственного критерия и идеала. По его мнению, право укоренено в глубинах духовной жизни. Духовные основы русской философии права виделись ему в следующих положениях: 1) высший общественный идеал — внутреннее свободное единство всех людей; 2) путь к идеалу лежит через свободное внутреннее обновление людей; 3) право и государство — лишь вспомогательные ступени такого развития; 4) право и государство должны черпать свой дух из высшей заповеди — закона любви; 5) признание неразрешимости социальных противоречий в пределах земной жизни; 6) невозможность абсолютной рационализации социальных отношений (разум и наука играют второстепенную роль в обществе); 7) признание конечности существования человеческой цивилизации (эсхатологическая позиция).

По оценке Новгородцева, вся русская мысль пронизана стремлением к высшей, чем право и государство, истине — истине Бога, абсолютной правде. В этом проявляется национальное своеобразие русской философско-правовой идеи. Поиски же прав-

ды, характерные для русского характера, имеют пока не высшую истину, а лишь три заблуждения: эсхатологизм, анархию и государственный абсолютизм.

Право на достойное человеческое существование представляется им не только как нравственное право, но уже и как юридическое. Юридический характер этого права, по мнению Новгородцева, состоит в том, что здесь подразумевается «не положительное содержание человеческого идеала, а только отрицание тех условий, которые совершенно исключают возможность достойной человеческой жизни», то есть внешних стеснений для духа. Данное право не противоречит задаче и сущности права, поскольку осуществляется во имя охраны основных правовых ценностей — свободы и достоинства личности. Субъектом же права выступает личность, наделенная разумом и свободной волей в ее связях с обществом. Данное положение и составляет основной принцип его социальной философии.

Большой вклад в реабилитацию и защиту права внес современник Новгородцева *Лев Петражицкий* (1867-1931). Свою оригинальную трактовку феномена права сам автор называл «психологической», но по своей сути она является «феноменологической». Сущность права он видел в содержащемся в праве психическом переживании (эмоции), которое представлялось как субстанция юридического. Психическое и юридическое в праве соотносятся как иррационально-бессознательное и рационально-формальное. Интуитивное право несет в себе определенный информационный код — смысловую субстанцию права. Оно есть система предданных ценностных ориентации, типов переживаний определенной социальной группы. Право, считал Петражицкий, — это эмоциональное переживание и осмысление эмоций-мотиваций императивно-атрибутивного (обязательно-притязательного) характера, где «императивность» — переживание своего долга перед другими, а «атрибутивность» — осознание своего права. Мораль же — одностороннее переживание, ограниченное императивным характером. Осознание своего права составляет основу правосознания, слабое развитие которого является недостатком русского менталитета. Процесс же правоформирования, по мнению Петражицкого, включает в себя эмоциональное переживание, осмысление эмоций-мотиваций и по-

следующую формализацию (закрепление в законе) этих состояний.

Последний этап формирования права — официальное, догматизированное право, которое в попытке выразить с помощью рационального (формул, категорий) иррациональное (переживания) искажает последние. Соотношение интуитивного и официального права представляет собой вариант трактовки соотношения естественного права (правосознания) и позитивного права (закона). Официальное право неадекватно выражает интуитивное, что становится причиной социальных потрясений. Средой формирования правовой нормы Петражицкий считал психику индивида, поэтому интуитивное право гибко реагирует на запросы жизни. Социальные же институты не определяют поведение индивидов, а лишь создают условия и ситуации для него.

Как и все видные русские философы права, Л. Петражицкий поддерживал идею «права на достойное существование», обосновывая ее с позиции прав или естественных притязаний индивидов.

Несмотря на то, что в обосновании права Л. Петражицкий не обращается к религиозному сознанию, его трактовка социального идеала как «всеобщей любви» обнаруживает в его взглядах характерные для русского правового мировоззрения черты именно религиозного сознания.

Философско-правовые взгляды представителей русского зарубежья. В первой половине XX столетия в русской (преимущественно эмигрантской) философско-правовой мысли отмечается смещение акцента в сторону теоретической защиты идеи правового порядка как состояния более ценного, чем хаос и произвол. Эта тенденция нашла свое отражение в том, что предпринимается попытка соединить «русскую идею» с «идеей прав человека» не путем пренебрежения правом во имя морали, а в диалоге с лучшими достижениями западной философской мысли, прежде всего, феноменологической.

Специфическую трактовку феноменологического метода мы находим у выдающегося русского философа права, ученика П.Новгородцева -- *Николая Алексеева* (1880 — 1964). По его мнению, задача философии права состоит в преодолении правового релятивизма, присущего позитивизму, и в обнаружении тех устойчивых основ, которые делают право необходимым.

Решение проблемы основания права Н. Алексеев видел в выявлении правовой идеи (эйдоса), некой идеальной структуры, присущей любой правовой системе и отличающей право от других социальных регуляторов. Идея права не выводима теоретически, она «схватывается» в особом акте заинтересованности, — «признании». Право Алексеевым рассматривается как многомерное явление, которое раскрывается путем феноменологического описания правовой структуры. Эта структура содержит такие элементы: 1) субъект права как носитель правового смысла или актов признания; 2) реализованные правовые ценности; 3) основные определения права или его модусы — права и обязанности.

Субъектом права, деятельным лицом в праве может быть только человек (дееспособное физическое лицо). Человек как субъект права рассматривается в качестве онтологической основы права - носителя смысла права, способного совершать акты признания.

Система реализованных в праве ценностей может быть рассмотрена в качестве содержательного аспекта правовой идеи. Основной правовой ценностью Алексеев считает не личность, а справедливость, понятую как такой порядок, в котором каждому принадлежит «свое». Основу идеи справедливости составляет иерархическое отношение ценностей как идеального целого. «Сосуществование реализованных ценностей на почве общего взаимного признания и есть порядок общественной справедливости, служащей основой для идеи права» — такова итоговая формула справедливости по Алексееву.

Правовая структура или «логос» права как некая идеальная целостность правовых явлений выступает для него основой права. Норма права оказывается таковой только потому, что в ней обнаруживается правовая структура. Благодаря наличию правовой структуры право как социальный регулятор имеет свое собственное лицо и отличается от других явлений. Правовая структура является необходимым моментом любого права, его идеальным, эйдетическим моментом, тем, что дает основание называть его правом.

Другим видным философом права русского зарубежья, также учеником П. Новгородцева, был *Иван Ильин* (1883 — 1954), который свой творческий интерес сконцентрировал на проблеме

правосознания. Учение о правосознании и путях его исследования является для него отправной точкой философского обоснования права, которое носит религиозно-экзистенциональный характер. Суть его сводится к доказательству того, что право является необходимой формой духовного бытия человека. Без такого обоснования невозможно принципиальное признание права человеком, а без признания право не может быть действенным механизмом.

Основанием естественного права, по Ильину, является способ человеческого бытия — как множества самостоятельных индивидов, стремящихся к духовному совершенству и объединенных общей основой внешней жизни. Право необходимо, когда нужно разграничить притязания субъектов на земные блага для обеспечения духовно достойной жизни. Поэтому право на духовно достойную жизнь у Ильина становится основным естественным и неотчуждаемым правом человека.

Положительное же право основано на известной незрелости человеческих душ, поэтому отличается принудительным характером. Назначение его состоит в поддержании и охране естественного права от тех, кто его нарушает и не признает индивидуально.

Правосознание рассматривается Ильиным как сложное целостное явление, которое включает не только знание и мысль, но и воображение, и волю, и чувство. Основой правосознания служит бессознательная способность человека отличать лучшее от худшего и стремиться к лучшему (духовный инстинкт). Это особая духовная настроенность инстинкта в отношении к себе и другим людям, в котором человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других. Критерий права — полнота и точность выражения основных законов духовной жизни и способность воспитать в душах автономное правосознание.

Правовое и нравственное сознание Ильин рассматривает как автономные проявления духовной жизни человека, которые в реальной жизни находятся во взаимодействии. Основанием правосознания является воля к духу (духовной автономии), а нравственного сознания — воля к добру, которая в конечном итоге стремится заменить собою право и сделать его ненужным. Воля же к духу утверждает право и правосознание как самостоятельную сущность.

Содержательно правосознание у Ильина представлено его аксиомами, а именно: законом духовного достоинства (самоутверждения), законом автономии (способности к самообязыванию и самоуправлению) и законом взаимного признания (взаимное уважение и доверие людей друг к другу). Эти аксиомы определяют те способы духовного бытия и установки сознания, которые делают право возможным. Так, человек должен воспринимать себя как некую ценность, которую стоит отстаивать в борьбе за существование. Благодаря чувству собственного достоинства он осознает свою ответственность в отстаивании своих прав и в соблюдении обязанностей. Автономия как способность к самоограничению и управлению выражает духовную зрелость субъекта. Взаимное признание указывает на способ бытия права как духовного отношения между людьми, предполагающего способность к воле, разуму и чувству. Акт признания включает: а) признание права каждым из субъектов отношений как основы отношений между ними и другими субъектами; б) признание каждым из субъектов своей духовности, то есть достоинства и автономии как правотворящей силы; в) признание каждым из субъектов духовности другого субъекта как силы, способной к правотворчеству.

Правопорядок рассматривается Ильиным как система взаимного духовного признания.

Современный этап философско-правовых исследований в России. В первые послереволюционные годы в России сохранялся высокий уровень философско-правовой мысли, особенно в рамках Академии наук. Здесь уместно вспомнить такие имена, как: *Н. Тарановский,* автор популярного учебника по энциклопедии права, *С. Днистрянский, Н. Палиенко, А. Гиляров,* которые преимущественно разделяли взгляды Б. Кистяковского и П. Юркевича и считали, что целостное миропонимание можно создать лишь на основе деятельного по своей природе духовного начала.

Однако постепенно исследования по философии права уже в 20-х годах XX столетия свелось на нет. В марксистско-ленинской интерпретации философия права теряет свое философское содержание и выступает как один из аспектов теории государства и права — обобщающей, общетеоретической дисциплины в системе юридических наук. В правовой науке прочно утвердил-

ся правовой позитивизм в марксистском варианте, где господствующим принципом становится «абсолютный суверенитет государства», а право понимается как «возведенная в закон воля господствующего класса». Функциональное назначение права ограничивается лишь контролем за поведением личности, а не обеспечением ее свободы.

Лишь в 70-е годы начинается постепенный отход от узкого, чисто юридического понимания права. Хотя сам термин «естественное право» не употреблялся, тенденция к естественно-правовому подходу проявляется в реабилитации проблематики правосознания. По вопросам понимания права проводятся «круглые столы», дискуссии, появляется оппозиция «узконормативному» направлению, получившая название «широкого» понимания права. Сторонниками такого «широкого» понимания права в 70-80-е годы были *В. Зорькин, Р. Лившиц,, Л. Мамут, В. Нерсесянц, В. Сырых, В, Туманов* и др. Однако несмотря на все расхождения между «узконормативным» и «широким» подходами оба они отождествляли право и закон. И только с середины 90-х годов можно говорить о возрождении в России исследований по философии права в собственном смысле. Существенный вклад в возрождение философии права как научной дисциплины внесли С. Алексеев, В. Зорькин, В. Нерсесянц, В. Туманов и др.

Таким образом, русская философско-правовая мысль имеет глубокие и мощные исторические корни. За время своего развития она приобрела характерные особенности, вместившие как национальное, так и мировое философско-правовое знание.

ВЫВОДЫ

1. Философия права в России является неотъемлемой частью ее философской и общей национальной культуры. Отечественная философско-правовая мысль, во многом созвучная идеям европейской философско-правовой традиции, в то же время отличается самобытностью и оригинальностью. Эта оригинальность состоит в религиозно-экзистенциальном характере идеи «естественного права» и «прав человека».

2. Для отечественной философии права характерно иррациональное обоснование права. Наиболее наглядно это проявляется в «философии

сердца» Сковороды и Юркевича, когда «сердце» выступает не предметом философского осмысления, а методологическим основанием.

3. Значительный вклад в развитие отечественной философии нрава внес выдающийся мыслитель конца XIX - начала XX века Б. Кистяковский, впервые обратившийся к систематической разработке философско-методологических предпосылок правоведения, идеи которого актуальны и сегодня.

4 Огромное значение отечественные мыслители уделяли проблеме соотношения права и морали, морального обоснования права и борьбе с правовым нигилизмом, явлением, характерным не только для народного сознания, но и для сознания интеллигенции.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Какие философско-правовые идеи были сформулированы отечественными мыслителями Средневековья и Просвещения?

2. В чем смысл понятия «философия сердца»?

3. Каким образом идея «сродного труда» используется Г. Сковородой для оправдания нрава и государства?

4. Какие антропологические основания философии права выделяет П. Юркевич?

5. Каковы основные положения синтетической теории права и учения о правовом государстве Б. Кистяковского?

6. Как, по мнению В. Соловьева, соотносятся мораль и право?

7. В чем состоят основные идеи философии права П. Новгородцева?

8. Что является основанием права с точки зрения Л. Петражицкого?

9. Какие элементы включает в себя правовая структура в философии права Н. Алексеева?

10. Как можно охарактеризовать современное состояние философско-правовой мысли в России?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Валицкий А.* Нравственность и право в трудах русских либералов конца XIX — начала XX веков // Вопросы философии. — 1991. — № 8.

2. *Жоль К. К.* Философия и социология права. — Киев, 2000.

3. *Ильин И. А.* О сущности правосознания. Соч. в 2 т. — Т. 1.

4. *Кистяковский Б. А.* Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. —1990. — № 6.

5. *Кистяковский Б. А.* В защиту права // Вехи. Из глубины. — М., 1991.

6. *Кистяковский Б. А.* Социальные науки и право. — М., 1916.

7. *Максимов С.И.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. — Харьков: Право, 2002.

8. *Нерсесянц В. С.* Философия права. — М., 1997.

9. *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. — СПб., 2000.

10. *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Соч. в 2 т. — Т. 1. — М., 1998.

11. *Юркевич П. Д.* Мир с ближними как условие христианского общежития // Философские произведения. — М., 1990.

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

ЧАСТЬ II

Раздел V

ПРАВОВАЯ ОНТОЛОГИЯ: ПРИРОДА И СТРУКТУРА ПРАВА

Одной из основных задач философии права является поиск ответа на вопросы: каким образом универсальные законы бытия связаны с законами общества, в том числе с правовыми законами; посредством чего они оказывают регулятивное воздействие на социальное бытие людей.

Эти философско-правовые проблемы валены потому, что право не является специфической сферой социального бытия, отделенной от иных общественных сфер. Оно охватывает все пространство цивилизованного существования людей, которое становится пространством правовой реальности. Поэтому без четкого уяснения онтологической природы права, смысла и содержания понятия правовой реальности, знания основных форм бытия права невозможно понять феномен права в целом.

§ 1. Онтологическая природа права. Правовая реальность

Человеку постоянно приходилось и приходится наблюдать разнообразные факты возникновения и гибели природных и социальных форм, появление каких-либо явлений из небытия или их уход в небытие. Эти факты всегда волновали людей и рождали вопросы: что значит быть или не быть; что есть бытие или небытие; в чем их отличие друг от друга; что существует и что может существовать; какова сущность вещей и каковы условия их существования?

В поисках ответа на эти и многие другие вопросы сложилось особое направление философских размышлений о бытии в целом — онтология (от греч. ontos — сущее, бытие и logos — учение) — учение о сущем. Ее главными понятиями являются кате-

гории бытия и небытия, охватывающие космос, природу, социум, человека, культуру.

Что же представляет собой бытие с позиции онтологии?

Бытие представляет собой всеобщее свойство всех вещей, а понятие бытия фиксирует это их свойство как первичный, фундаментальный признак, не касаясь других частных, особенных качеств. Быть или пребывать в бытии означает для вещи, организма, субъекта, любой реалии: во-первых, просто существовать, пребывать отдельно от всего иного; во-вторых, существовать наряду со всеми иными; в-третьих, существовать во взаимодействии с иными реалиями; в-четвертых, существовать в единстве с универсумом, мировым целым. Стало быть, под *бытием в широком смысле этого слова понимается предельно общее понятие о существовании, о сущем вообще.* Бытие и реальность как всеохватывающие понятия — это синонимы. Бытие есть все, что есть[1].

На первый взгляд может показаться, что онтологические вопросы права весьма далеки от тех, которые обычно решают юристы-практики и юристы-теоретики. Тем не менее, они содержат онтологический момент. За любым вопросом о том, что является правом в каждом конкретном случае, стоит фундаментальный вопрос: «Что есть право как таковое?»

Данный вопрос имеет философский характер, о чем свидетельствует его «вечность» и «неразрешимость». В этой связи вспомним хотя бы известные слова Иммануила Канта: «Юристы до сих пор ищут свое понятие права», или менее известные слова Гюстава Флобера из его «Лексикона прописных истин»: «Право. Неизвестно, что это такое». Право, таким образом, предстает перед нами как своеобразный неопознанный объект.

Сложнейший вопрос о природе права трансформируется в вопрос о том, что значит «быть» для права вообще, то есть где обитает право: во внешнем мире или исключительно в человеческом опыте? Другими словами: к какому типу реальности оно принадлежит? «Вопрос... правовой онтологии, — пишет немецкий философ права А. Кауфман, — должен гласить: каким способом право причастно к бытию ... короче: что есть право в своей онтологической структуре, его сущности»[2].

[1] См.: *Бачинин В.А.* Философия права и преступления. — Харьков: Фолио, 1999. - С. 49-88.

[2] См.: *Максимов С.И.* Онтологическая природа права // Проблеми законост1. - Вип. 48. - С. 186.

Вопрос о том, к какому типу реальности относится право, лишь на первый взгляд не содержит никакой проблемы, а ответ на него не представляет никакого труда, поскольку право за две с половиной тысячи лет своего существования должно быть досконально изучено. Однако известный философ и юрист *Евгений Спекторский* (1875 — 1951) подчеркивал: «Юристам кажется, что они знают, с какой реальностью они имеют дело, только до тех пор, пока их об этом не спросят. Если же их спросят, то им уже приходится или самим спрашивать и недоумевать, или же по необходимости решать один из труднейших вопросов теории познания»[1].

Для того чтобы человеку ориентироваться в той или иной сфере, он должен исходить из ощущения реальности этой сферы. Это ощущение приходит как через теоретическое описание данной сферы, так и через практический опыт, оно помогает осмыслить, понять, что происходит с данным объектом и что надо делать.

Проблема установления типа реальности права наибольшую актуальность получила в философии права, в том числе и отечественной, начала XX века. Она была тесно связана с основным вопросом методологии науки того времени: что такое реальность вообще и как относится реальность, которая признается или создается наукой, к той реальности, которая называется эмпирической действительностью. Остроту этой проблеме придавало многообразие методологических подходов в философии права.

Например, видный российский юрист начала XX века, основатель психологической школы права *Лев Петражицкий* (1867 — 1931) считал, что право исходит от индивида, оно рождается в глубинах человеческой психики как интуитивное право, которое в отличие от позитивного не зависит от массы внешних факторов и определяется его внутренними убеждениями, индивидуальным восприятием человека своего положения. «Мы под правом, — писал Петражицкий, — в смысле особого класса реальных феноменов, будем разуметь те этические переживания, эмоции, которые имеют императивно-атрибутный характер»[2].

[1] *Спекторский Е.В.* Юриспруденция и философия // Юридический вестник, 1913. - Вып. 2. - С. 84.

[2] *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с нравственностью. Т.1. - СПб., 1909. - С. 480.

По Петражицкому, первичный психологический пласт правовых явлений представлен интуитивным правом; ко второму, социологическому, относится позитивное право. Обе формы бытия права принадлежат к эмпирическому уровню, сводимы к опыту, постигаемому психологическими или социологическими средствами. Таким образом, Петражицкий исходил из существования двух типов реальности: физической реальности, то есть чувственно воспринимаемых предметов, и психической реальности, то есть внутренних переживаний, право у него сводилось к субъективным переживаниям прав и обязанностей отдельных людей. Конечно, Л. Петражицкий верно заметил несводимость бытия права к чувственному бытию и производность его предметного бытия от иного типа реальности. Но с тем, что в качестве такой реальности рассматривается психологическая реальность, то есть один из видов эмпирической реальности, согласиться трудно.

Другой взгляд на природу права имел известный украинский правовед и социальный философ *Богдан Кистяковский* (1868—1920), который критиковал Л. Петражицкого за недооценку институционального бытия права. Как отмечалось ранее, сам он выделял четыре основных подхода к праву, которые отвечали четырем основным концепциям права и по-разному трактовали реальность права (см.: с. 189):

1) аналитический подход, характерный для догматической юриспруденции и соответствующей позитивистской концепции права как государственно-повелительного явления;

2) социологический подход, соответствующий понятию права как форме социальных отношений;

3) психологический подход, который отвечает психологическому понятию права;

4) нормативный подход, который отвечает аксиологическому понятию права.

Впоследствии Кистяковский сделал акцент на социокультурной реальности права как бытия идей, представлений, ценностей, укорененных в культуре народа.

Современная философия права также неоднозначно решает проблему природы права. Причем важно отметить, что все существующие подходы к праву выступают лишь как моменты истины, поскольку распространяют на всю реальность лишь частные компоненты логической модели становления права.

Для того чтобы выйти из бесконечного многообразия определений природы права и одновременно не потерять присущего праву богатства своих проявлений, следует обратиться к *категории правовой реальности* как методологическому средству, адекватному поставленной задаче.

Вопрос о специфике правовой реальности и онтологической структуре права является основным вопросом правовой онтологии, поскольку является модификацией основного вопроса философии. По отношению к праву — это вопрос о том, почему существует право как некое бытие, отличное от других, и как оно возможно?

Концепция правовой реальности («картина мира права») должна задаваться *образом права,* представленным в существующем правосознании. Она складывается из взаимодействия следующих моментов:

а) теорий различного уровня, в том числе и философского, а также правовой идеологии, включая ее воплощение в действующей конституции;

б) нормативных документов, принадлежащих к различным уровням правового регулирования;

в) обыденного опыта, имеющего дело с проявлениями правовой жизни — правонарушениями, практикой соблюдения прав человека и соглашений и т. д., и позволяющего строить гипотезы, версии и ощущать, что представленное в них произошло и происходит на самом деле.

Что же следует понимать под правовой реальностью?

Различают «широкий» и «узкий» смыслы этого понятия. В первом случае *под правовой реальностью понимается вся совокупность правовых феноменов: правовых норм, институтов, наличных правоотношений, правовых концепций, явлений правового менталитета* и т. п. Во втором случае (то есть в узком смысле) имеются в виду только базовые правовые реалии, по отношению к которым все остальные правовые феномены оказываются производными, и тогда *под правовой реальностью в различных направлениях и научных школах принято понимать или правовые нормы (нормативизм), или правоотношения (социологическое направление), или правовые «эмоции» (психологическое направление)*[1]. *Также к базисным феноменам относятся*

[1] См.: *Малинова И.П.* Философия права (от метафизики к герменевтике). — Екатеринбург: Изд-во Уральской государственной юридической академии, 1995. - С. 4

установленные государственной властью нормы права (позитивизм), объективные общественные отношения (объективизм), идея, или смысл права (субъективизм), идеальное взаимодействие субъектов, объективируемое в языке (интерсубъективность).

Хотя «широкий» и «узкий» смыслы понятия «правовая реальность» и различаются, их все же не следует абсолютно противопоставлять, поскольку общая картина правовой реальности будет зависеть от того, что принять в качестве базисного феномена. Поэтому более перспективной, очевидно, является *интегральная концепция правовой реальности,* под которой понимается мир права, который конструируется из правовых феноменов, упорядоченных в зависимости от отношения к базисному феномену, или «первореальности» права[1].

Правовая реальность не представляет какую-то субстанциональную часть реальности, а является способом организации и интерпретации определенных аспектов социальной жизни, бытия человека. Но этот способ настолько существенен, что при его отсутствии распадается сам человеческий мир. Поэтому мы представляем его как реально существующий. Уже в этом обнаруживается отличие бытия права от бытия собственно социальных объектов. Ибо мир права — это мир долженствования, а не существования. Таким образом, введение в контекст методологических и мировоззренческих проблем правоведения категории «правовая реальность» позволяет рассматривать право не просто в качестве надстроенного явления (общественного отношения, института, формы общественного сознания), а как особый мир, автономную область человеческого бытия, имеющую собственную логику и закономерности, с которыми нельзя не считаться. Таким образом, смысл проблемы правовой реальности заключается в выяснении вопроса о бытии права, то есть его укорененности в человеческом существовании.

В то же время следует учитывать специфичность онтологии права, поскольку бытие права — это «бытие-долженствование». Право — это сфера должного, то есть того, чего в привычном смысле нет, но реальность которого, тем не менее, значима для человека.

[1] См.: *Максимов С.И.* Онтологическая природа права // Проблеми законности. - Харьков, 2000. Вип. 48. - С. 186.

Что же выступает *онтологическим основанием, права,* или чему обязано право своим происхождением? Совершенно очевидно, что фундаментом права не может выступать природа и ее законы или космос в целом, хотя и сейчас встречаются попытки возродить характерные для античности представления о космических основаниях права[1].

Право - внеприродное явление, и никаких оснований права в природе обнаружить невозможно. Природа — это царство объектов, а право — это сфера субъекта. Можно ли считать в таком случае субстанциональной основой права общество? Хотя право и возникает только в обществе, связано с ним и даже обладает социальной сущностью, но сущность эта уже не собственно права, а его проявлений. Поэтому говорить о какой-либо субстанциональной основе права не имеет смысла. Однако это не значит, что право не укоренено в бытии человека. Правовая реальность обнаруживается в таком аспекте бытия человека, которое содержит моменты долженствования, когда он соприкасается с бытием другого человека и это совместное существование грозит обернуться произволом. Поэтому не любое человеческое взаимодействие выступает основой права, а лишь то, которое содержит моменты долженствования, ограничивающего этот произвол. Взаимодействие субъектов выступает основанием права не в субстанциональном, а в социально-идеальном, деонтологическом смысле. Деонтологический мир, то есть мир права и нравственности, возможен лишь в том случае, если соблюдаются, как минимум, следующие два условия:

во-первых, признание свободы воли, то есть полной возможности каждого лица поступать так или иначе и в соответствии с этим исполнять или не исполнять свою нравственную или юридическую обязанность; причем для права это требование оказывается особо значимым;

во-вторых, признание принципиальной возможности нормы должного, то есть критерия добра и зла, справедливости и несправедливости, предписывающего поступать так, а не иначе и в соответствии с этим оценивающего человеческие поступки как добрые или злые, справедливые или несправедливые.

Предпосылки человеческой свободы и нормы должного со-

[1] См.: *Пермяков Ю.Е.* Лекции по философии права. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 1995. — С. 120.

ставляют логический минимум деонтологической реальности. Связь между ними такова: если человек не свободен, то он не отвечает за свои поступки, а если он не отвечает за свои поступки, то ни о каких деонтологических нормах и речи быть не может. Человек как существо разумное и свободное — в то же время существо подзаконное. Но он подчиняется законам деонтологического, этического плана и эмпирически-онтологического, причинного плана. Это две реальности, в которых живет человек и с позиций которых рассматриваются его действия.

В рамках деонтологической реальности преступление — это нарушение свободной волей нормы должного, предписывающей людям воздерживаться от известных деяний, то есть на самого преступника надевается маска нравственной личности, обладающей свободой воли и связанной деонтологической нормой; под этой маской все и каждый поднимаются на одинаковую высоту — они признаются равно свободными. В этом особое величие права. С позиций же онтологически эмпирической реальности, где все подчинено причинному детерминизму, преступник — *раб* биологической природы и обстоятельств, а потому здесь нет места для свободной воли. Способность видеть мир не только с позиций причин и следствий, потребностей и интересов, но и с позиций значимости феноменов этого мира для человека развивается философией права, тесно связанной с нравственной философией. При этом право имеет онтологическую природу, близкую природе моральной реальности. То общее, что присуще и праву, и морали, есть долженствование.

Главное в реальности права в целом и каждого из правовых феноменов заключается в особом способе проявления — в том, что оно действует на человека. Это особый вид действия, то есть действия не по внешней причине, а по внутреннему побуждению. Оно относится к сфере значимости, отличающейся от сферы эмпирически-социальных проявлений.

Здесь мы имеем дело с особой логикой — деонтологической, и, в соответствии с этим, и познавательные средства должны быть особые, отличающиеся от тех, которые применяются при познании эмпирического мира, поскольку сочетают в себе познавательные и оценочные моменты. В связи с этим судья должен решать дело, прежде всего, в категориях деонтологии — свободной воли, вменения, ответственности и т. д., а затем уже в категориях эмпирической онтологии — наследственности, социальной среды и т. п., не подменяя первого вторым.

Таким образом, на *уровне сущности право есть идеальная реальность отношений между людьми. Она представляет особый род бытия — род идеального бытия, суть которого — долженствование (и эта сфера долженствования конституирует человека как человека).* Смыслы права также находят выражение в ментальных установках, идеях и теориях, в знаково-символической форме норм и институтов, в человеческих действиях и отношениях, то есть в различных проявлениях правовой реальности.

Рассмотрение права в онтологическом аспекте предполагает анализ его структуры или, другими словами, ответ на вопрос: как устроен мир права, из каких конструкций он возведен, а точнее, как он должен быть устроен, чтобы соответствовать своему назначению — защите и охране человека. Этот вопрос и является предметом нашего дальнейшего анализа.

§ 2. Естественное и позитивное право как основные структурные элементы правовой реальности, их смысл и соотношение

Исторические предпосылки, предшествующие формированию права как самостоятельной науки, свидетельствуют: философское осмысление правовой реальности началось с разграничения права на *естественное* (jus naturale) и *позитивное* (jus civile). Именно их противоречивое единство и составляет, в самом первом приближении, структуру правовой реальности. Здесь мы имеем дело с дуалистической трактовкой структуры права, которой придерживались такие русские философы права, как И. Ильин, В. Соловьев и некоторые другие. Среди современных западных философов права такую позицию занимает А. Кауфман. Его концепция «онтологической структуры права» строится на соединении позитивно-нормативной легальности с естественно-правовой справедливостью. В ее основе находится онтологическое различие между сущностью и существованием права.

Само разграничение права на естественное и позитивное сориентировано на поиск основ права в естественной жизни людей,

«человеческой сути их бытия». При такой оценке естественного права нужно учитывать, что эта категория в тех чертах и характеристиках, в которых она, начиная с античности, обрисована в науке, — явление многоплановое и к тому же получающее различную научную интерпретацию[1].

В классической античности источником действительного права считалась природа вообще, в христианском Средневековье — божественная мудрость Творца, в период Нового времени — совершенство человеческого разума как самого значительного из созданий природы. Анализ истории философско-правовой мысли позволяет различать *два основных подхода к пониманию естественного права* и его соотношения с позитивным.

С точки зрения *первого подхода* естественное право понималось как совокупность априорных нравственных требований, предъявляемых к положительному праву, как критическая инстанция, дающая нравственную оценку позитивного права с точки зрения его справедливости или несправедливости (Платон, Кант).

С позиции же *второго подхода* естественное право понимается как необходимая и неизменная основа действующего законодательства, не существующая вне его, то есть естественные принципы искались внутри действующего права, которое мыслилось как реализующаяся в истории надприродная идея права (Аристотель, Гегель).

Такая же двойственность подхода к пониманию естественного права наблюдалась в конце XIX — начале XX века в России в ситуации возрождения естественного права. Здесь различались этико-нормативные концепции (П. Новгородцев, С. Булгаков) и эйдологические концепции (М. Михайловский, В. Гессен, Н. Алексеев и др.). Хотя первые концепции, как правило, были связаны с либеральными реформистскими идеями, а вторые в большей мере касались защиты существующего правопорядка, все они были направлены на критику позитивистской методологии, отождествляющей право с силой государственного принуждения. И здесь, при всем многообразии взглядов по рассматриваемому вопросу, можно с достаточной *четкостью различить естественное право как категорию методологического порядка*

[1] См.: *Четверти В.А.* Современные концепции естественного права. — М., 1988.

и естественное право как реальный факт социальной действительности.

Указанное разграничение носит в какой-то степени условный характер, так как методологическое значение естественного права основано на его действительной роли как реального феномена в жизни общества.

Рассмотрение естественного права как методологической категории позволяет определить, прежде всего, общий подход к явлениям правовой действительности. Философское видение правовых явлений — это и есть их рассмотрение под углом зрения естественного права.

Что же дает естественно-правовой подход к явлениям правовой действительности? Основная ценность данного подхода с позиций естественного права заключается в том, что он позволяет выявить базисные основы права. Суть идеи естественного права заключается в том, что наряду с правом, созданным людьми и выраженным в законах (позитивным правом), существует естественное право — сумма требований, в своей исходной основе рожденных непосредственно, без какого-либо человеческого участия самой жизнью общества, объективными условиями жизнедеятельности человека, то есть естественным ходом вещей. Нормы естественного права призваны защищать права человека, которые обусловлены особенностями его природы. Это — право на жизнь, продолжение рода, общение, самоутверждение, собственность, личное достоинство, свободное волеизъявление, свободу совести, мысли, слова и др. Естественно-правовые доктрины предполагают, что все эти права являются безусловным достоянием человека и даны ему уже самим фактом его рождения и существования в качестве человека.

Естественно-правовой подход при рассмотрении вопросов права имеет существенное значение еще и потому, что требования естественного права обладают безусловной непреложностью, категоричностью, неподвластностью конкретным ситуациям (в том числе произволу отдельных лиц), неотвратимостью спонтанного наступления отрицательных последствий при игнорировании естественно-правовых требований.

Таким образом, учитывая исторический генезис естественного права, а также современный уровень научных разработок в этом направлении, под естественным правом можно понимать *совокупность объективных социальных ценностей и потребностей чело-*

веческого бытия (свободу, равенство, справедливость и т. д.), а также универсальных норм и принципов, находящихся в основании всех правовых систем мировой цивилизации.

В то же время, для того чтобы стать регулирующим фактором, нормы и принципы естественного права должны получить воплощение в нормах позитивного нрава.

Позитивное право выступает как другой, необходимый и существенный элемент правовой реальности. Оно представляет собой, по мнению В. Бачинина, правовые нормы, которые «оформлены как система законодательства, поддерживаемого силой данного государства в данный исторический период»[1].

Более общую характеристику позитивного права дает С. Алексеев: «Позитивное право — это реальный, существующий в законах, иных документах, фактически осязаемый (и потому «позитивный») нормативный регулятор, на основе которого определяется юридически дозволенное и юридически недозволенное поведение и выносятся судами, другими государственными учреждениями юридически обязательные императивно-властные решения»[2]. В обоих случаях позитивное право рассматривается как искусственное создание цивилизации, как проявление властной воли конкретных социальных субъектов и, в первую очередь, государства.

Позитивное право представляет собой институциональное образование: оно существует в виде внешних объективированных институтов, формализованных юридических норм, выраженных в законах, иных общеобязательных, нормативных юридических документах.

Подобно всем феноменам цивилизации, оно, с одной стороны, несет с собой груз отрицательных потенций (возможность подчинения права произволу государственной воли, узкоклассовым, групповым, этническим интересам), а с другой — характеризуется определенными достоинствами.

Главное достоинство позитивного права состоит в том, что оно, как важный элемент общества в условиях цивилизации, представляет собой нормативно-ценностный регулятор. Право в таком наиболее общем виде призвано регулировать поведение людей, складывающиеся в обществе отношения. Причем этот регулятор, с одной стороны, имеет *нормативный* характер, выражающийся в том, что право, состоящее из нормативных средств и механизмов регулирования общественных отношений, предназначено для того, чтобы ввести в жизнь людей начала единой упорядоченности, общепризнанности, а с другой стороны — *ценностный характер,* ибо право, вводя в жизнь нормативные начала, тем самым дает оценку жизненным явлениям и процессам и потому является основой для того, чтобы действовать «по праву» и признавать те или иные поступки людей в качестве таких, которые совершены «не по праву».

[1] *Бачинин В.А.* Философия права и преступления. — Харьков: Фолио, 1999. - С. 122.

[2] *Алексеев С.С.* Философия права. — М.: Норма, 1997. — С. 18.

Первостепенное значение принадлежит и такому свойству позитивного права, как государственная обеспеченность, то есть высокая гарантированность действий права, возможность сделать реальным (главным образом при помощи государственной власти, его принудительной силы) вводимый порядок прав и обязанностей.

Указанные свойства позитивного права дают возможность в той или иной степени исключить из общественной жизни произвол и своеволие, в какой-то мере гарантировать стабильность, социальный мир, исключить хаос в поведении людей, произвол в отношении личности.

При всей условности разделения права на естественное и позитивное следует признать, что суть стоящих за этим разграничением проблем серьезна и глубока. Обозначим *основные различия* между ними, как их представляет В. Бачинин:

1. Естественное право считается производным от естественного порядка вещей, то есть от строя мироздания и природы человека, являющегося неотъемлемой частью миропорядка. Позитивное же право — искусственное создание, сотворенное людьми, преданными интересам такого искусственного формообразования, как государство. Поэтому нормы позитивного права могут не только соответствовать принципам естественного миропорядка, но и противоречить им.

2. С помощью естественного права, его норм и принципов индивидуальное правосознание связывает свое существование с универсальными, всеобщими первоначалами бытия. С помощью же позитивного права оно связывает свое бытие с конкретным государством и его институтами.

3. Естественное право возникает вместе с первыми ростками человеческой цивилизации и культуры. Позитивное же право

возникает значительно позже, одновременно с формированием государственности.

4. Естественно-правовые нормы выражены, помимо юридических документов, в виде неписаных обычаев и традиций, присутствуют в содержании религиозных и этических требований. Позитивно-правовые же нормы всегда предполагают письменную фиксацию в виде формализованных нормативных актов юридического характера.

5. В соответствии с естественно-правовыми доктринами права человека на жизнь, свободу, собственность, личное достоинство считаются принадлежащими ему изначально и безусловно. Уже самим фактом своего рождения в качестве человека каждый ими наделен, и никто не вправе посягать на них. Согласно же позитивно-правовой логике, свободы и права человек получает из рук государства, которое отмеривает их в той степени, в какой считает нужным, и которое может не только дать права, но и отнять их, если сочтет это необходимым.

6. Естественное право не тождественно действующему законодательству. Оно предполагает религиозно-метафизические и нравственно-этические основания, которые чрезвычайно расширяют и углубляют его юридическое содержание, связывают его со многими ценностями мировой культуры. Позитивное право отождествляет себя с действующим законодательством и потому может считаться атрибутом цивилизации, но не культуры.

7. Нормы и принципы естественного права имеют религиозные и этические обоснования. Позитивное же право демонстративно отказывается от них. Оно опирается на волю государства и убеждено в необходимом и достаточном характере такого обоснования.

8. Нормативно-ценностным пределом устремлений для естественного права служит высшая справедливость, понимаемая как универсальный идеал, соответствующий коренным устоям миропорядка. Для позитивного права таким пределом являются интересы государства и др.[1]

Проблема онтологической структуры права, рассмотрение ее с позиции диалектической полярности естественного и позитивного права является, по сути, центральной в правовой философии. Ее интерпретацию следует рассматривать через категории онтологии «сущность» и «существование».

[1] См.: *Бачинин В.А.* Указ. соч. - С. 123.

Проблема сущности и существования сопряжена с вопросом о том, как предмет себя выражает. Сущность есть совокупность внутренне необходимых сторон и связей вещи. Гегелем она определялась как «истина бытия», как соответствие предмета «своему понятию». Основной же способ функционирования, жизнедеятельности предмета есть существование. Поэтому существование является способом выражения сущности при данных внешних параметрах предмета. Проблема существования выступает, прежде всего, в качестве человеческой проблемы, и каждый человек осознанно или неосознанно решает ее для себя: как реализовать себя, проявить свою родовую сущность, как стать истинно необходимым существом, личностью. И как человеческая проблема она находит свое выражение в праве. Так, идее (сущности) права присуще стремление к реализации, объективированию в формах правомерного поведения личности.

Рассмотрение структуры права с позиций «сущности» и «существования» дает ключ к решению основополагающих проблем, таких как морально-философское обоснование принципов справедливости и механизм их реализации, с одной стороны, и проблема соотношения права и власти как момент легитимности и ограничения последней — с другой. Этот момент выступает в гегелевской «Философии права» как исходный пункт саморазвития понятия права от абстрактных форм его осуществления к более конкретным формам.

§ 3. Формы бытия права: идея права, закон, правовая жизнь

Анализ правовой реальности позволяет выделить в нем следующие *формы бытия права,* которые в совокупности выражают динамику правовой реальности:

а) мир идей: идея права;

б) мир знаковых форм: правовые нормы и законы;

в) мир взаимодействий между социальными субъектами (правовая жизнь).

Данное членение традиционно и в целом аналогично (хотя и не полностью тождественно) делению на такие формы или уровни бытия права, как правосознание, правовые нормы и правоот-

ношения. Единство этих уровней и представляет собой такой объект, как право. Каждый из этих уровней находит наиболее развитое описание в соответствующих философско-правовых концепциях. Так, например, идея права находит свое выражение в классических теориях естественного права, особенно деонтологического (субъективистского) направления, правовые нормы и законы — в аналитической юриспруденции (правовом позитивизме). Что же касается третьего уровня, уровня взаимодействия между социальными субъектами, то это мир социальной предметности, в котором право переходит в мир социальной реальности. Этот мир участвует в формировании права, в наделении права материальным содержанием.

Что же представляет собой право? Один из этих слоев или их совокупность? Решение этой проблемы следует искать на пути дополнения статистического аспекта анализа структуры правовой реальности динамическим аспектом, что дает возможность проследить саморазвитие права, развертывание его сущности через ряд определений. Важнейшими среди них являются:

а) абстрактно-общие определения (правовые идеи и принципы);

б) конкретно-общие определения (формально-позитивные правовые нормы);

в) материально-конкретные определения (прежде всего судебные решения);

г) социально-предметное воплощение в позитивно-правовом поведении субъекта.

В самом сжатом виде *динамическая структура правовой реальности,* как теоретическое воспроизведение процесса осуществления права, может быть представлена следующие образом.

Идея права является исходным логически первым компонентом правовой реальности. Здесь не ставится вопрос о том, что лежит в основании этой идеи: природа человека, разум, объективный порядок ценностей, социальные отношения или воля и мудрость Бога. Идея права представляет собой наиболее общее, абстрактное выражение сущности права, его «проект» или задачу («регулятивная идея»). Она представляет собой идеальный аспект бытия права, его форму (в аристотелевском смысле).

В *структурном плане идея права предполагает наличие:*

а) *субъективной (антропологической) компоненты,* то есть содержит информацию о том, кто способен быть субъектом права, на кого оно ориентируется. Таким субъектом является тот, кто умеет отличить ценное от неценного;

б) *аксиологической компоненты,* то есть представляет собой систему ценностей, реализующихся в праве, интегрально выражаемую в понятии справедливости;

в) *деонтологической компоненты,* то есть выступает в виде идеи долженствования, выражающей единство прав и обязанностей.

Субъекты правотворчества, осознавая, что люди не могут или не хотят следовать религиозным, моральным и даже наиболее простым культурным нормам, формируют тот минимум требований, который можно поддерживать при помощи организованного насилия. Этот минимум и есть идеальное содержание права. Если принимать его за идею права, то идея предшествует праву, то есть сначала появляется представление о должном, которое необходимо институционально закрепить и поддержать силой данного института, а затем уже формируется реальная правовая система.

Правовая идея есть данность нашего сознания, имеющая определенный смысл, выражающий в самом общем плане момент долженствования. Идея права обладает лишь потенциальной действительностью, в отличие от позитивного права, но эта потенциальность столь существенна, что задает нормативную силу позитивному праву.

Вторым элементом правовой реальности является *закон (правовые нормы).* Позитивное право предстает, прежде всего, в форме закона (однако не сводится к нему), который представляет собой конкретно-общие, формально-позитивные правовые нормы. Закон представляет собой актуализацию и конкретизацию правовых идей и принципов, шаг на пути к конкретному праву, но он еще не является правом во всей его полноте. Это право на определенном этапе его становления. Закон — это общая норма для множества возможных случаев. И существует он как суждение о должном. К феноменологии закона относится также то, что он действует как законодательный акт, или система законодательства (его внешняя форма), которая устанавливается субъектом власти, коренится в авторитете законодателя.

Правовой закон имеет разные формы своего бытия: правовые нормы, отношения, сознание, правосубъектность, правовые процедуры, процессуальные формы, правовой статус и правовой ре-

жим, правовой договор, иск и обвинение и т. д. Различие между ними носит функциональные, а не сущностные характеристики. Смысл принципа формального равенства выражается, например, в правовой норме — в виде правил поведения субъектов права; в правовом отношении — в виде взаимоотношений формально равных, свободных и независимых друг от друга субъектов права; в правосознании — в форме осознания смысла и требований принципа права членами данного правового сообщества; в правосубъектности — в форме признания индивидов (их объединений, союзов) формально равными, свободными, независимыми друг от друга субъектами правового типа общения; в правовых процедурах — в форме равного и справедливого порядка приобретения и реализации прав и обязанностей всеми субъектами, разрешения спора о праве и т. д. Так что право существует во всех этих правовых формах, где соблюдается и применяется принцип формального равенства[1].

И, наконец, следующий аспект правовой реальности — это *мир социальных действий,* наиболее сложный мир, наименее исследованный с позиций философии. Процесс социальных взаимодействий выражает такую стадию в осуществлении права, как правореализация. Центральной фигурой этого процесса оказывается субъект как исполнитель нормы в его отношении к другим людям. Эти отношения оказываются возможными при наличии определенных способностей, качеств человека.

Основным качеством субъекта права является способность признания идеи права и способность психически волевого признания нормы, когда последняя рассматривается в качестве желательной или нежелательной для данного субъекта. Могут быть выделены три основных уровня психически волевого отношения субъекта к норме: а) низший — желание нарушить норму; б) средний — желание подчиниться норме (по соображениям пользы или из боязни наказания, в целом — нейтральная позиция); в) высший - всецелое признание выраженной в норме ценности.

Именно социальные субъекты, а именно люди и их объединения, являются «рычагами», благодаря которым идея права находит свое осуществление и оказывает влияние на жизнь. Формой такого осуществления оказывается правомерное поведение. Осуществление права — это результирующая его характеристика, что может быть выражено категорией правопорядка. На этом уровне право как должное переходит в социальную жизнь. Стало быть, наиболее конкретной формой бытия права являются правильные действия и решения в конкретной ситуации самого субъекта права.

[1] См.: *Нерсесянц В.С.* Философия права. - М.: Норма, 1997. — С. 50-51.

Таковы основные формы или уровни бытия права.

ВЫВОДЫ

1. Правовая реальность представляет собой особый мир, автономную область человеческого бытия, имеющую свою собственную логику и закономерности, с которыми нельзя не считаться. Смысл проблемы правовой реальности заключается в выяснении того, что есть право.

2. Структуру правовой реальности составляет соотношение между естественным и позитивным правом как двумя противоположными, но тесно связанными между собой формами правопонимания. Это соотношение выражается при помощи категорий сущности и существования.

3. Соотношение бытия и существования права, сущности права и правовых явлений есть соотношение правового принципа формального равенства и форм его осуществления. К этим формам относятся: идея права, закон, правовая жизнь (действия и отношения) и ряд других.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что такое онтология и как соотносятся понятия «бытие», «реальность», «существование»? В чем состоит особенность правовой реальности?
2. Что выступает онтологическими основами права? Что выступает первичным элементом правовой реальности?
3. К каким типам реальности относится право?
4. Как соотносятся понятия «право» и «правовая реальность»?
5. Как соотносится должное и сущее в праве?
6. Является ли естественное и позитивное право необходимыми элементами правовой реальности? Какими категориями возможно выразить их соотношение?
7. Каковы формы (уровни) бытия права?
8. Что необходимо для осуществления права?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев С. С.* Философия права. — М., 1997.
2. *Бачинин В. А.* Философия права и преступления. — Харьков, 1999. — С. 49–145, 605–606.

3. *Керимов Д. А.* Философские проблемы права. — М., 1972. — С. 472.

4. *Мальцев Г. В.* Новое мышление и современная философия права человека (Права человека в истории человечества и в современном мире). — М., 1988. — С. 35–50.

5. *Малинова И. П.* Философия права (от метафизики к герменевтике). — Екатеринбург, 1995. — С. 4–106.

6. *Максимов С. И.* Правовая реальность: инструментальный и коммуникативный подходы // Проблеми законності. — Харьков, 1995. — Вип. 29. — С. 140–150.

7. *Максимов С. И.* Онтологическая природа права // Проблеми законності. — Харьков, 2001. — Вип. 48. — С. 175–184.

8. *Нерсесянц В. С.* Философия права. — М., 1997. — С. 40–49.

9. *Пермяков Ю. Е.* Лекции по философии права. — Самара, 1995. — С. 27–30.

10. *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с нравственностью. — СПб., 2000. — С. 259.

11. *Спиркин А. Г.* Философия. — М., 1999. — С. 242–257.

12. *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992. — С. 46.

13. *Тихонравов Ю. В.* Основы философии права. — М., 1997. — С. 125–299.

14. Філософія права: Навч. посіб. / О. О. Бандура, С. А. Бублик, М. Л. Заінчковський та ін.; за заг. ред. М. В. Костицького, Б. Ф. Чміль. — Киев, 2000. — С. 209–227.

15. *Четвернин В. А.* Современные концепции естественного права. — М., 1988. — С. 13–77.

Раздел VI

ПРАВОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ПРАВА

Любое правопонимание опирается на соответствующую концепцию природы (сущности) человека. Особенно ярко эта связь выражалась в классической философии права XVII—XVIII веков. В ней представления о природе человека выступали как предельные основания для суждений об общей правомерности властных решений, антропология всегда несла в себе общий критерий правомерности. Данное обстоятельство обусловило возникновение в рамках философии права такого раздела, как правовая антропология, в пределах которой решался бы вопрос об общем критерии правомерности.

Что представляет собой правовая антропология, каковы антропологические основы правопорядка в целом и прав человека в особенности, что представляет собой «человек юридический», как связаны между собой личность и право? Эти и другие вопросы будут рассмотрены в данном разделе.

§ 1. Природа человека и право. Антропологические основы права

Феномен права теснейшим образом связан с человеком, его сущностью, смыслом человеческого бытия. «Ответы на все философские вопросы права, — пишет представитель правового экзистенциализма Э. Фехнер, — предопределяются ответом на вопрос о смысле человеческого бытия»[1]. В этом высказывании выражена антропологическая позиция но отношению к праву. Суть последней состоит в представлении о праве как явлении,

[1] *Fechner E.* Rechtsphilosophie. - Tubingen, 1956. — S. 278.

без которого человек не может существовать, с одной стороны, и выявлении в структуре человеческого бытия таких моментов, которые порождают правовые отношения (право), - с другой стороны. Это обстоятельство делает возможной собственно правовую антропологию.

Что же представляет собой правовая антропология? Как известно, философской антропологией называется часть философии, в которой изучается человек как особый род сущего, осмысливаются проблемы человеческой природы и человеческого бытия, анализируются способы человеческого существования.

Философская антропология является фундаментом современной моральной и правовой философии[1]. Именно обращение к сущности человека позволяет обосновать идею права, критерий справедливости, то есть решить фундаментальный вопрос философии права. Данное обстоятельство позволяет выделить в рамках философии права такой раздел, как правовая антропология.

Типичными для правовой антропологии являются рассуждения одного из ее основателей Г. Гроция, выделившего в природе человека такую склонность, как влечение к общежитию, не зависящее от идеи пользы. Идея права, по Г. Гроцию, связана с указанием на назначение человека. С его точки зрения, то, что соответствует сущности человека, является моральным, а то, что поддерживает мирное и стройное общежитие, является правомерным. Поскольку же такое стремление к общежитию есть склонность, заложенная в человеческой природе, то и идея права является идеей моральной как одно из проявлений сущности человека.

Таким образом, правовая антропология указывает на основания права в человеческом бытии. В целом же *правовую антропологию* можно определить как *учение о способе и структуре бытия человека как субъекта права,* или, более кратко, — *учение о праве как способе человеческого бытия.*

Одной из центральных проблем правовой антропологии является выявление антропологических предпосылок правовой теории. Исследование этого вопроса оказывается возможным потому, что существует закономерность корреляции «образа человека» и «образа права». Суть ее заключается в том, что тот или иной «образ права» (правопонимание), а также определяемая

[1] См.: *Рикёр П.* Торжество языка над насилием /'/ Вопросы философии. - 1996. - № 4. - С. 28.

им правовая система ориентируются на определенный «образ человека» (концепцию природы человека) и от него ведут свой отсчет как от исходной точки.

Рассмотрим, как решался вопрос об антропологических основаниях правовой теории тремя ключевыми фигурами новоевропейской философии права — Т. Гоббсом, Ж.-Ж. Руссо, И. Кантом, и каковы были практические последствия такого решения.

Согласно *Т. Гоббсу,* человек — это абстрактный индивид (равный таким же абстрактным индивидам), который руководствуется исключительно своими интересами. Необходимость же правопорядка, то есть общих для всех людей норм, осознается им лишь под влиянием страха перед насилием со стороны таких же индивидов, и этот страх оправдывает механическую силу государства, соединяющую индивидов в одно целое. В итоге субъектом правопорядка оказывается совершенно имморальный, эгоистический индивид, стремящийся превратить другого в средство и договаривающийся с ним лишь под угрозой собственной безопасности. Следовательно, образу человека, который руководствуется исключительно собственными интересами и ориентируется на поиски только личной выгоды и счастья, соответствует такой образ права, где собственно правовая реальность подменяется реальностью государственных предписаний.

Свою теорию общественного договора *Ж.-Ж. Руссо* строил на тех же антропологических основаниях, что и Гоббс. Так же, как и у Гоббса, индивид у него руководствуется мотивом личного благоразумия, стремлением к самосохранению и счастью. И хотя у Руссо индивид уже предпочитает правовой порядок деспотической государственности, однако не на безусловных моральных основаниях, а подчиняясь сознанию опасности, которая ему угрожает со стороны этой государственности. К соблюдению общих норм не только государство принуждает индивидов, но и само оно принуждается надындивидуальной негосударственной волей. Воля народа ставится выше всякой законности и начинает приобретать те же черты, что и монархический произвол Гоббса. В итоге право теряет свою самостоятельную реальность и низводится до оправдания нового произвола.

Таким образом, на основе представлений о человеке как «разумном эгоисте» утвердить примат нрава по отношению к возведенной в закон воле верховного правителя невозможно, по-

скольку такой человек не имеет внутреннего критерия для осуществления выбора в ситуации нормативно-ценностного конфликта, а нуждается во внешней авторитетной опеке.

Исходным пунктом философии права *И. Канта* является учение о человеке как о существе, принципиально способном стать «господином себе самому» и потому не нуждающемся во внешней опеке при осуществлении ценностно-нормативного выбора. Этот человек не разумный эгоист, а моральное существо. Это означает, что автономия (нормативная независимость), или способность «быть господином себе самому», выступает исходным и основным смысловым моментом права. И хотя это всего лишь идеальное свойство человека, но оно полагается в качестве природного и тем самым задает критерий правомерности решений власти. В социальном плане морально автономный индивид характеризуется как субъект, который способен по праву противостоять экспансии любой чужой воли, возведенной в закон.

Следовательно, только образ «человека морального» оказывается способным легитимировать право как безусловную ценность, не сводимую ни к каким иным ценностям. Индивиды, принявшие порознь решение жить в соответствии с категорическим императивом, делают возможным и право, и всякие соглашения на основе взаимной выгоды. Философско-правовая теория И. Канта является классическим образцом соответствия «образа права» «образу человека».

Какой же «образ человека» должен быть поставлен в основание современной правовой теории? Чем характеризуется человек как особый вид бытия? Какова специфика человеческой природы?

Природу, или сущность человека, часто сводят к разумности, морали, языку, символичности, предметной деятельности, воле к власти, игре, творчеству, религиозности и т. д. В то же время современная философская антропология обнаруживает в человеке некое интегральное свойство — его «открытость», незавершенность как создания. В отличие от животного человек постоянно преодолевает свою видовую ограниченность так же, как и социальную ограниченность, постоянно трансцендируя, возвышаясь над сложившимися обстоятельствами. В этой незавершенности заключается огромный потенциал саморазвития человека. Именно эту «открытость» имел в виду Ж.-П. Сартр, когда писал: «Человек свободен, человек — это свобода»[1]. В этом образе человека как существа свободного, становящегося находит свое оправдание и образ права как его непрерывного *становления.* В свою очередь, право создает условия для реализации потенциала человека, человеческих возможностей, хотя и не гарантируя эту реализацию без собственных усилий человека.

При этом следует помнить, что нельзя абсолютизировать поиски единой и «истинной» природы человека. Таковой просто не существует. На этот момент обращает внимание американский философ Дж. Лакс, выдвинувший тезис о множественности человеческой природы. Он считает, что утверждения о природе человека, о том, что представляют собой устойчивые человеческие характеристики, относятся к группе фактов выбора, включающих в свой состав одновременно объективные и субъективные элементы[2]. Первые представлены конечным набором качеств человечности, служащих объективными основаниями для выбора. Вторые — ценностными предпочтениями, от которых зависит окончательный выбор. Так, в основании признания универсальности прав человека лежит ценностное предпочтение сегодняшнего цивилизованного человечества, заключающееся в возвышении сходства между людьми над их различиями как несущественными.

В этой связи концепция множественности человеческой природы находится в рамках здорового плюрализма. Она ориентирует на толерантное отношение к проявлениям человеческого своеобразия (как индивидуального, так и культурного), но эта терпимость не беспредельна, а ограничивается идеей права. Ибо, исходя из признания множественности человеческой природы, мы должны обеспечить полное оправдание человеческого отличия, однако лишь в той мере, в какой это своеобразие не приносит нам вреда.

Несмотря на то что «образ человека» зависит от нашего выбора, мы все же можем указать если не на качество, то, по крайней мере, на способ действия, который позволяет выделить человека из всех других живых существ. Таким способом действия

---

[1] *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм ,// Сумерки богов. — М., 1991. - С. 327.

[2] См.: *Лаке Дж.* О плюрализме человеческой природы / / Вопросы философии. - 1992. - № 10. - С. 106.

является «долженствование». Как подчеркивает Е. Агацци, «каждое *человеческое действие* связано с некоторой «идеальной моделью», с тем, «как должно быть»[1]. Поэтому человек — это существо «долженствующее», постоянно соотносящее свои действия с идеальными образцами и тем самым устремляющееся к этим образцам, трансцендирующее к ним. Этим ценностно-ориентированное поведение человека отличается от простой целенаправленности поведения животных.

Поскольку же сфера «должного» является особенностью собственно человеческого действия, то и мораль, и право как наиболее развитые нормативно-ценностные системы, без которых человек не может быть человеком, оказываются характеристиками его способа бытия. Трактовка специфики человеческого бытия как бытия существа, ориентирующегося на «должное», раскрывает новые горизонты перед правовой антропологией, в рамках которой, как уже отмечалось, право должно быть представлено в качестве всеобщего условия человеческого существования.

Традиционно одной из основных задач правовой антропологии является обоснование идеи права как особого нормативного порядка, исходящее из представлений о сущности человека, или человеческой природе. Это предполагает ответ на вопрос: почему сфера политического в человеческой жизни (понимаемая как гражданское, общее с другими людьми существование) необходимо требует права и почему такое правовое оформление данной сферы оказывается возможным. Здесь требуется оправдание того факта, что людей связывают отношения господства, в рамках которых они подчиняются определенным правилам и могут быть принуждены к их исполнению.

При этом обоснование права, хотя и с разной степенью убедительности, может осуществляться с различных методологических позиций. Сторонники *деонтологического подхода* отказываются от поисков метафизических, или онтологических, основ для утверждения моральных и правовых суждений, считая, вслед за Юмом, что любые попытки выводить смыслы моральных и правовых норм из фактов человеческой природы являются несостоятельными. Критерий же истинности положений в

[1] *Агацци Э.* Человек как предмет философии // Вопросы философии - 1989. - № 2. - С. 26.

нормативной этике и политической теории они усматривают в их самоочевидности. Сторонники *онтологического подхода,* наоборот, считают, что подлинная естественно-правовая этика выводит моральные и правовые нормы из метафизически исходного познания природы человека и места человека в мире.

Оба подхода являются в известной мере крайностями. Следует учитывать, что многие недоразумения возникают из-за игнорирования различия двух моментов. Во-первых, той очевидной истины, что мораль бесспорно основана на человеческой природе, что основные ценности, а также моральные и правовые нормы определяются человеческой природой. Во-вторых, того, что основные ценности и нормы невыводимы непосредственно из человеческой природы. Поэтому мы можем лишь констатировать связь человеческой природы и этических (морально-правовых) норм, но не можем напрямую выводить их из человеческой природы. Попыткой преодоления односторонностей, характерных для рассмотренных позиций, является правовая антропология, основанная на парадигме интерсубъективности, которая формируется в рамках политической антропологии[1].

Особенностью данного подхода является сочетание антропологического и морального моментов в обосновании права, что позволяет избежать как излишнего натурализма, так и чистого долженствования. Поэтому сама правовая антропология — это всегда этико-антропология, сочетающая в себе моменты *дескриптивности* и *нормативности.* Ее основной задачей является не выведение содержания правовых норм из природы человека, а скорее корреляция «образа человека» и «образа права» как феноменов, содержание которых зависит от ценностных предпочтений, легитимация второго первым. Так, за утопическими концепциями «свободы от господства» обнаруживаются необоснованно оптимистические представления о человеке как существе в гораздо большей степени миролюбивом и альтруистичном, чем он является на самом деле. А за позитивистской позицией защитников «политического господства» угадываются излишне пессимистические представления о человеке исключительно как об агрессивном эгоисте.

Выделяют два фундаментальных вопроса политической (пра-

[1] *Гьоффе О.* Вибраш стати. - Киев, 1998. - С. 47.

вовой) антропологии: 1) «что является главным фактором человеческого существования: конфликт или кооперация?»; 2) «что является первостепенным для человеческого общежития: счастье или свобода?»[1]. Это вопросы о способе и цели человеческого существования. Выбор той или иной модели образа человека: как преимущественно конфликтного или преимущественно кооперативного существа — влияет на выбор модели легитимации государства и права: кооперативной или конфликтной. На наш взгляд, в решении этого вопроса нельзя действовать по принципу «или-или», ибо природа человека не может быть однозначно сведена либо к конфликту, либо к сотрудничеству. Здесь скорее подойдет синтетическая формула взаимодополнительности при нормативном приоритете одного из них - конфликта (в современных культурно-исторических условиях), что соответствует антропологической формуле И. Канта «необщительная общительность». Очевидно, что подобный метод применим и для решения второго фундаментального вопроса — вопроса о том, что является более фундаментальным основанием: счастье или свобода. «Коль скоро в нашей теории, — пишет О. Хёффе, — каждому предоставляется свобода устраивать счастье по своему собственному усмотрению, понятие счастья становится не то чтобы неуместным, а излишним; оно преобразуется в понятие свободы волеизъявления»[2].

Свобода понимается как свобода действия, то есть действующему субъекту предоставляется возможность самому решать, к чему он стремится и как он будет достигать своих целей. Она есть допущение, без которого немыслима сама дискуссия о легитимации — об оправдании права.

Право, прежде всего, состоит из тех правил, которыми люди руководствуются в их совместной жизни и которые дают право на принуждение в случае их несоблюдения. Это принуждение выступает как наказание в уголовном праве и как признание недействительности отношений (сделок) в гражданском праве. Эта правила оказываются особо значимыми, когда возникают противоречия интересов, то есть споры. Право в этих случаях играет роль третьей, незаинтересованной стороны, к которой апеллируют для решения споров.

[1] *Хёффе* О. Политика, право, справедливость. — С. 138, 199.

[2] *Хёффе* О. Указ. соч. - С. 192.

Каковы же антропологические основания пользования людьми определенными правилами? Как уже подчеркивалось выше, таковым основанием служит открытость человека миру, его универсальная способность к свободным действиям.

Открытость миру является оборотной стороной такой особенности биологической конституции человека, как недостаточность специализации его способностей, что выражается понятием «недостаточного существа». Она проявляется в таких позитивных качествах, как способность к динамическому саморазвитию, практическая приспособляемость к обстоятельствам, наделенность самыми разнородными задатками и способностями. Основанная на таких качествах свобода действий проявляется в том, что человек способен рефлексивно относиться к условиям своей жизни, определенным образом их обозначая и осмысливая. Он способен оценивать эти условия и на основе оценок пытаться их освоить, иными словами либо приспособить их к своим нуждам, либо их преобразовать.

Рефлексивное отношение человека к себе самому и своим действиям означает, что человек способен на сознательный выбор среди множества различных возможностей, одной или нескольких. Это значит, что он способен, на свободные поступки. В то же время свободу действий следует истолковывать не в абсолютном, а в относительном смысле. В силу открытости структуры побудительных мотивов и реакций человека ему угрожает опасность насильственной смерти от рук себе подобных, которая имеет ту же антропологическую основу, что и свобода действий. Однако то, какая из способностей возобладает, зависит от характера складывающихся взаимоотношений конкретного человека с другими людьми. На этот процесс оказывает влияние право.

Таким образом, свобода как универсальная способность человека делает право и возможным (понимание сути правил, способности к суждению), и необходимым (необходимое ограничение свободы). Право обосновывается тем, что оно является институтом, делающим свободу возможной и, с другой стороны, препятствующим трансформации свободы во вседозволенность. Соответственно, между правом и человеком можно зафиксировать следующую зависимость: право есть система правил, делающих жизнь человека возможной, в то время как основные факты человеческой природы делают такие правила необходи-

мыми. В тесной связи с пониманием бытия человека как бытия в свободе находится проблематика следующих вопросов темы: об антропологическом обосновании прав человека и о «правовом человеке» как субъекте права.

§ 2. Философский смысл и обоснование прав человека

Наряду с обоснованием права вообще как особого нормативного порядка важнейшей проблемой правовой антропологии является обоснование идеи прав человека, то есть ответ на вопрос: почему правовой порядок подразумевает соблюдение прав человека? Этот вопрос включает три момента: а) описание феномена прав человека как такового (аналитическая задача); б) выяснение статуса прав человека (легитимационная задача); в) обоснование идеи прав человека (нормативная задача).

Права человека с позиций философии права являются одним из видов прав вообще, с понятием которых связаны некоторые благоприятные, позитивно оцениваемые состояния их владельца. С позиции одной из двух альтернативных теорий — теории воли (свободы) - права дают преимущества воле их владельца над волей другой стороны, находящейся с ним в конфликте, с позиции другой теории — теории интереса — права служат защите или осуществлению интересов их владельца.

Понятия «права» и «обязанности» имеют столь огромное значение для раскрытия феномена права, что они могут быть названы модусами права. Как известно, модус (от лат. modus - мера, способ, образ, вид) — это есть единичное проявление субстанции, поэтому права и обязанности являются не чем иным, как непосредственным проявлением идеи (смысла) права.

Что же значит «иметь право» и «иметь обязанность»? Когда говорится «я имею право», то подразумевается, что «я могу», то есть эти высказывания относятся к модальности возможности, или *свободы*. Когда говорится «я обязан», то подразумевается, что «я должен», то есть этот тип высказываний относится к модальности *долженствования*.

Правовой модус «правомочия» имеет место лишь там, где имеется ему противовес в модусе «обязанности». Это говорит о дополнительности прав и обязанностей, хотя эта дополнительность и предполагает нормативный приоритет модуса «правообязанность».

Из всех видов прав философа прежде всего интересуют права человека — те, которые принадлежат человеку как таковому, или субъективные права, на обладание которыми может претендовать каждый человек вне зависимости от обстоятельств. Они находятся в центре политического проекта современности, суть которого выражается в изначальной и исключительной связи власти и справедливости, то есть в такой организации публичной власти, чтобы подчиненность ее принципам справедливости не оставалась на усмотрении власть предержащих[1].

Идея прав человека имеет нормативно-критический характер. Представляя собой «опосредующие принципы справедливости» и «нравственные критерии, которыми должен руководствоваться правопорядок»[2], права человека не могут рассматриваться в качестве лишь одного из юридических понятий. Они оказываются в кругу основных концептов современной практической философии (моральной, правовой, политической).

По своему смысловому содержанию права человека очерчивают пространство, которое обеспечивает каждому человеку условия его самореализации, то есть пространство его личностной автономии.

Со времен Просвещения права человека именовались «прирожденными», «священными», «неотчуждаемыми». И в этом выражалось представление о самоценности и безусловной значимости прав человека. Натуралистический термин «прирожденные» фиксировал понимание прав человека как таких индивидуальных правомочий, которые существуют до и независимо от любых человеческих установлений, от всей практики положительного права; выражение «священные» имеет следующий светский смысл: «безусловные», «неоспоримые», или, на юридическом языке, «сверх-» или «надюридические»; аутентичный смысл, который вкладывается в понятие «неотчуждаемых прав», заключается в том, что они «неотъемлемы», то есть никто и никогда не может у человека их отобрать, в том числе и сам человек не может от них отказаться[3].

---

[1] См.: *Хёффе О.* Политика. Право. Справедливость. — С. 248, 289.

[2] Там же. - С. 293.

[3] См.: *Соловьев Э.Ю.* Чтобы мир до времени не превратился в ад (Религия прогресса и идеал правового государства) // Знание — сила. — 1995. — № 7. - С. 14.

Традиционно в либеральной перспективе права человека понимаются как такие права индивидов, которые дают им возможность защищаться от посягательств на их свободу со стороны структур государственной власти. В формуле «гражданин против власти» выражается антиавторитарный смысл прав человека, или, по сути, *негативный смысл,* как выражение «свободы от», и их строгое обеспечение является безусловным требованием современной эпохи.

Однако права человека и право в целом приобретают еще и *позитивный смысл,* они сами выступают в качестве силы, которая наполняет смыслом общественное пространство. Только благодаря праву возможно включение людей как атомов в определенную систему отношений. Благодаря правам человека право выступает как условие участия каждого в общественных делах. Следовательно, права человека служат необходимыми условиями человеческого существования и коммуникации.

Смысл прав человека определяет их особый *статус* как дополитических, безусловно значимых и неотъемлемых оснований современной государственности, или принципов легитимации. Это значит, что права человека рассматриваются в качестве независимых *стандартов,* благодаря которым могут критиковаться законы, деятельность правительства и иных политико-правовых институтов, то есть в качестве *критериев легитимации.*

Классические правопорядки находили форму своей легитимации в различных конструкциях общественного договора. Современные правопорядки имеют иную структуру и модус значимости легитимации, ибо они основываются на субъективных правах. Эти права предоставляют правовому лицу законное поле действий для достижения своих потребностей и интересов. Действуя в границах праводозволенного, человек освобождается от необходимости нести моральный отчет о своих действиях, не обязан давать им публичные оправдания. Тем самым разводятся мораль и право.

Права человека институциализируют коммуникативные условия для формирования разумной политической воли. Это значит, что легитимными признаются лишь те регулятивы, которые могли бы быть приняты всеми возможными заинтересованными лицами. В целом личная и публичная (гражданская) автономии

взаимно дополняют друг друга, однако при этом нормативный приоритет находится на стороне личных прав.

Значение прав человека как важнейшего легитимационного принципа современного правопорядка требует более глубокого погружения в основания этих прав, то есть перехода к нашей непосредственной задаче — философско-антропологическому обоснованию идеи прав человека, или выяснению истоков этих прав, откуда эти права у человека и каковы они.

С позиций современной правовой антропологии, которая является частью политической антропологии, или же концепции, основанной на принципе интерсубъективности, мы должны идти дальше простой констатации безусловной значимости врожденных, священных и неотъемлемых прав человека, выражающих современную концепцию гуманизма, и рассматривать их в сущностном аспекте — как условия собственно человеческого действия.

Для этого необходимо различать *максимальную* и *минимальную* антропологию. Первая делает акцент на способности человека к изменениям и реформаторству. Вторая — на необходимости оставаться человеку самим собой.

Максимальная антропология пытается выяснить, что является оптимальной формой бытия человека, она ориентируется на образ человека в возвышенном смысле, но, как правило, оказывается безразличной к праву и правам человека. Таким был образ человека у Ницше, Хайдеггера, романтический образ человека у славянофилов, да, пожалуй, и в марксизме (концепция «всесторонне развитой личности»).

Минимальная антропология отказывается от всякой телеологии, то есть от учения о целевом предназначении человека. То, каким должен быть человек, зависит от решения самого человека. Собственно человек определяется по минимальным условиям того, что необходимо человеку, что делает человека человеком. Именно такой смысл придает правам человека французский философ А. Глюксман: «Идея прав человека обретает свой определенный контур не потому, что мы знаем, каким должен быть идеальный человек, каким он должен быть по природе или в качестве совершенного человека, нового человека, человека будущего и так далее. Нет, идея прав человека обретает определенность потому, что мы очень хорошо представляем себе, чем чело-

век не должен быть...»[1]. Поэтому правовая антропология переносит акцент в определении человека с того, к чему человек стремится — счастью, самореализации или осмысленному существованию, на начальные условия, делающие человека человеком. Эти моменты «прирожденные», неотделимые от человека и поэтому носят антропологический характер. Они являются условиями возможности человеческого существования (трансцендентальными условиями). Что же касается прав человека, то они являются принципами обеспечения этих условий.

Основной принцип обоснования прав человека с антропологических позиций выражается в следующем: «человек как человек должен иметь право». Это право он должен иметь для того, чтобы не погрязнуть в трясине повседневности. При этом он должен иметь его как *человек* — не как «богоподобное существо», не как «сверхчеловек», а именно как человек, а следовательно, существо несовершенное, «приземленное», занимающее среднее положение между «совершенством добра» и «низостью зла», между святым и зверем. Это право отнюдь не обеспечивает ему гарантированное движение к новому, а лишь не позволяет опуститься ниже определенного предела, за которым заканчивается человеческое. Поэтому это *спасательное* (а не *спасительное)* средство, наподобие «спасательного жилета» или страховки альпиниста. Права человека имеют антропологическую основу во внутренней мере стремления человека к риску и новациям, которая заключается в стремлении сохранить себя, свою экзистенцию. В моральном плане это стремление сохранить себя оказывается выше, чем достигнутые успехи в освоении все новых и новых жизненных вершин.

Из положения о кооперативно-конфликтной природе человека вытекает то, что, с одной стороны, человек — «позитивное социальное существо» и это означает: люди способны помогать друг другу и дополнять друг друга. Он живет не только «для себя», но и «для других», способен устанавливать порядок во взаимоотношениях с другими людьми. В то же время в ситуациях, где воплощается позитивная природа человека, права человека оказываются ненужными. Поэтому следует учитывать, что, с другой стороны, человек — это «негативное социальное

[1] *Соловьев Э.Ю.* Указ соч. — С. 19.

существо», своим противостоянием несущее в себе угрозу другим людям. Из этой опасности, которая возникает в силу конфликтной природы человека, и следует необходимость прав человека.

Из этой угрозы, которую один человек представляет для другого, вытекает возможность того, что человек одновременно является и потенциальным преступником, и потенциальной жертвой одновременно. Проблема прав человека оказывается весьма серьезной, как об этом говорит Р. Дворкин[1], и вполне оправданным оказывается пафос, связанный с институтом прав человека. Права человека выступают как бы результатом обмена отказа от насилия на приобретение безопасности, при этом соотношение между отказом и приобретением является примерно равноценным.

Ситуация выбора выражается в следующей дилемме: что человек предпочтет — быть одновременно и преступником, и жертвой, или ни тем, ни другим? Поскольку нельзя выбрать что-то одно — либо насилие по отношению к другим, либо опасность насилия по отношению к тебе самому, человек выбирает отказ от насилия. И в этом выборе проявляется фундаментальный антропологический интерес — сберечь свое Я, свою экзистенцию. Человек как человек может действовать на основе отказа, самоограничения. Из общего *отказа* убивать, грабить или преследовать друг друга возникает право на жизнь, собственность и свободу[2].

В этих трех основополагающих правах человека, выражающих фундаментальный антропологический интерес — сохранение собственного Я, проявляются трансцендентальные интересы, то есть такие, от которых человек не может отказаться: интерес сохранить единство тела и жизни как условия выживания человека, сохранения собственности — как условия более качественного выживания и, наконец, свободы — как выживания еще большего качества.

Таким образом, можно заключить, что самым фундаментальным человеческим стремлением является стремление сберечь свое Я, свою экзистенцию, свою идентичность. И это стремление

[1] См.: *Дворкін Р.* Серйозний погляд на нрава. — Киев, 2000.

[2] См.: *Гьоффе О.* Політична антропологія в особливому ііо.'іі уваги права // Вибраш стат. — С. 31—44.

представляет собой главный антропологический интерес. В качестве минимального условия осуществления этого интереса выступает требование отказа от насилия. Реализация этого требования является минимальным условием, делающим человека человеком, что означает требование признания права другого, его ценности и достоинства.

§ 3. Личность и право. Гуманистическая природа права

Основной вопрос философии права в контексте правовой антропологии является конкретизацией общефилософского вопроса «что такое человек?» и выступает как вопрос о том, «что такое человек юридический?». Поскольку философская антропология определяет человека как человека способного[1], то и правовая антропология может быть представлена как такой подход к праву, когда последнее рассматривается сквозь призму человеческих *способностей.* Среди различных человеческих способностей выделяется и способность бытия в условиях правовой реальности, на основании которой человек получает определение «homo juridicus» (человек юридический). Обосновывая введение последнего понятия, французский социолог права Ж. Карбонье подчеркивал, что только человек из всех живых существ «наделен свойством быть юридическим существом» и только ему присуща способность «создавать и воспринимать юридическое». Именно эта присущая человеку способность, считает он, а также поддерживающий ее ментальный механизм должны быть предметом юридической антропологии[2].

Что же представляет собой «человек юридический»? Человек в системе права, человек правовой — это, прежде всего, *субъект,* агент и носитель определенных действий. Поэтому важнейшим вопросом правовой антропологии является вопрос «кто является субъектом права?», или «что значит быть субъектом права, а не просто субъектом морального долженствования или гражданином государства?»[3]. Другими словами, это вопрос

[1] См.: *Рикёр П.* Указ. соч. — С. 28.

[2] См.: *Карбонье Ж.* Юридическая социология. - М., 1986. - С. 61.

[3] *Рикёр П.* Указ. соч. - С. 27.

о том, благодаря какой способности мы идентифицируем субъекта права, какая из сторон человеческого бытия делает право возможным.

Проблема субъекта права оказывается ключевой для раскрытия феномена права, выявления его смысла. В концепции российского философа права начала XX века Н. Алексеева субъекту отводится роль «наиболее глубокого элемента правовой структуры»[1]. Этот вывод перекликается с положением известного советского юриста Е. Пашуканиса о субъекте как атоме юридической теории, простейшем, неразложимом далее элементе[2].

Человека делает правовым субъектом то, что он по своей сущности обладает способностью, которая делает возможным право. Конечно, здесь имеется в виду не просто субъект права, как о нем учит юридическая теория, а субъект в философском смысле, правовой субъект, когда на первый план выходит собственная рефлексивная деятельность человека, не вытесненная объективированными формами существования юридического смысла в положительном праве.

Феноменолого-герменевтическая философия права за отвлеченными формами объективного права стремится разглядеть живого субъекта, носителя действительного правосознания. В образе такого субъекта трансцендентальное (универсальное) и эмпирическое (единичное) представлены в единстве, как единство сущности и существования. Понятие такого субъекта в наибольшей мере соответствует юридическому учению о дееспособности. Он обладает естественной способностью к деятельности, которая носит ценностно-ориентированный характер. Среди ценностно-ориентированных актов (любви, ненависти и др.) выделяются такие, которые выражают смысл права. Это — акты признания[3]. *Акты признания* — это особые интенциональные акты, выражающиеся в направленности на другого, при этом другой рассматривается как ценность вне зависимости от степени его достоинств, как ценность, заслуживающая гарантий защиты со стороны права.

Ценностно-значимый акт признания конституирует «клеточ-

[1] *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. — Прага, 1924. — С. 76.

[2] См.: *Пашуканис Е.Б.* Избранные произведения по общей теории права и государства. - М., 1980. - С. 102.

[3] См.: *Алексеев Н.Н.* Указ. соч. — С. 76.

ку» права, представляет собой определяющий момент правосознания. Способность к признанию — собственно правовая способность, которая делает право возможным. Она отличается от моральной способности (любви, уважения), хотя и может иметь их в качестве своей предпосылки. Именно в акте признания происходит отождествление каждого себя и одних с другим, что позволяет рассматривать его как антропологический эквивалент принципа формального равенства. Такая «ориентация на другого» коррелируется с сущностной чертой человека — открытостью миру.

Гегель относил признание к сфере субъективного духа и представлял его в качестве особого состояния самосознания, когда носитель последнего соотносит себя с другим субъектом, стремясь показать себя в качестве свободной самости. Сама потребность в признании обусловлена двойственностью природы человека: представляющего, с одной стороны, природный, телесный субъект, а с другой стороны — свободный субъект. «Для преодоления этого противоречия, — писал Гегель, — необходимо, чтобы обе противостоящие друг другу самости... полагали бы себя... и взаимно признавали бы себя... не только за природные, но и за свободные существа»[1]. При этом истинная свобода достигается благодаря признанию: «Я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мною признается свободным»[2].

Русский философ права И. Ильин также отмечал, что «правоотношения покоятся на взаимном признании людей»[3]. Он подчеркивал, что именно это живое отношение между людьми делает право возможным, а в актах признания происходит конституирование человека как правоспособного субъекта[4].

Признание может быть представлено как «свернутая» справедливость, а справедливость — «развернутой» формой признания. При этом справедливость как способ отношений возможна лишь при наличии у субъекта способности признания, а отношения взаимного признания оказываются возможными лишь в том случае, когда люди вступают в справедливые отношения, не пытаются использовать друг друга в качестве средств в собственных целях. Акты признания можно назвать сознательными и разумными актами. Поэтому способность признания предполагает определенную интеллектуальную и моральную зрелость, выражением которой выступает метафора субъекта права как «совершеннолетнего». Человек понимает происходящее с ним и другим, поступает осмысленно, отдает отчет в происходящем.

[1] *Гегель Г.-В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. - М., 1977. - С. 241.

[2] Там же. - С. 217.

[3] *Ильин И.А.* О сущности правосознания .'/ Соч. В 2 т. Т. 1. — М., 1993. - С. 256.

[4] См.: Там же. - С. 261.

Благодаря признанию, которое осуществляется посредством определенных правил, социальные связи, основанные на договорах, на различного рода взаимных обязательствах, придающих юридическую форму даваемым друг другу обещаниям, включаются в систему доверия. В данном случае правила признания представлены принципом: «Обязательства должны выполняться». Это правило распространяется на каждого, кому адресованы законы данной правовой системы, или на человечество в целом, когда речь заходит о международном праве. В этом случае участник отношений уже не субъект морали («ты»), а субъект права («любой»).

Именно так, в духе ориентированной на анализ языка герменевтической философии, то есть путем нахождения соответствующего местоимения, наиболее адекватно выражающего правовой смысл, определяет понятие субъекта права П. Рикёр: «Субъект права — любой. Я являюсь любым по отношению ко всем. Мы входим в юридическое пространство, когда рассматриваем себя как «любого» из всех остальных «любых»[1]. При этом «любой» — это не глубоко личностное «ты» и не анонимное «некто». Этим местоимением выражается философская структура, которая является правовой по своей сути.

Что же скрывается за выражением «любой»? Какая из форм индивидуального бытия человека — индивид, индивидуальность или личность — имеется в виду, когда ставится вопрос о субъекте права?

В предложенной Э. Ю. Соловьевым концепции содержание и соотношение основных форм индивидуального бытия человека

[1] *Рикёр П.* Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. — 1996. — № 4. — С. 30.

раскрывается через установление их соответствия определенным типам норм — обязанностям, призванию, правам[1]. Так, индивид — это отдельный представитель рода «человек», «один из» множества людей, и в таком качестве — продукт общества, объект общественных отношений. Он является субъектом (носителем) обязанностей, без которых немыслимо никакое общество, центром вменения, по отношению к нему уже применимы понятия вины и ответственности. Для индивида характерна установка на социальную адаптированность к существующим условиям.

Для обозначения же активной стороны человеческого бытия, субъекта общественных отношений применяются понятия «индивидуальность» и «личность». Э. Ю. Соловьев подчеркивает, что в индивидуальности мы ценим ее самобытность, а в личности — самостоятельность, или автономию[2]. Индивидуальность — субъект призвания, или состояния, когда право превращается в обязанность, для нее характерна установка на самореализацию (самоосуществление). Это индивид, который социальнее наличного социума. Внешнему авторитету здесь противопоставляется надличностная принудительность совести, веры, вкуса.

Личность формируется на основе индивидуальности. Это — субъект прав, или права (если сущность права видеть в правах человека), а следовательно, субъект свободы. Ее отличительной чертой является стремление к собственной и уважение к чужой независимости. Именно с образом человека как личности коррелируется право. Ведь сущность права образует категорически требуемое морально-автономным субъектом *признание* его моральной самостоятельности (свободы) как предварительное доверие к воле и самодисциплине каждого человеческого индивида[3].

«Формализм» права не означает стирание всех различий между людьми. Уравнивая всех по формальному принципу, право, не требуя принудительного самосовершенствования или проявлений духовной и социальной свободы, оказывается условием реализации человеческих способностей именно тем, что отдает

[1] См.: *Соловьев Э.Ю.* Указ. соч. — С. 48-55.

[2] См.: *Соловьев Э.Ю.* Личность и право // Вопросы философии. — 1989. - № 8. - С. 87.

[3] См.: *Соловьев Э.Ю.* От обязанности к призванию, от призвания к праву. - С. 52.

их реализацию на личное усмотрение граждан. В этом смысле формальное равенство выступает "гарантом человеческой уникальности.

Право, казалось бы, безразличное к внутреннему миру человека, не может функционировать и развиваться без личностно развитых людей, способных сказать: «На том стою и не могу иначе». Оно испрашивает таких людей, признавая за ними способность решать самостоятельно, что для них значимо, ценно и выгодно. Гарантируя пространство для осуществления этих способностей, оно тем самым стимулирует «производство» личностно развитых индивидов. Без личностно развитого субъекта права современная правовая культура была бы просто невозможной.

Хотя реальные индивиды могут не обладать качествами автономного субъекта, но сущность права заключается в предположении этих качеств у каждого человека («любого»). Поэтому право ориентируется на образ человека как личности. Эта идея личности как субъекта права выступает в качестве «должного», идеала для права. «Идеал права, -- пишет русский философ Б. П. Вышеславцев, — есть свободный субъект, homo sui iuiris, автономная личность, которая сама рассуждает, сама оценивает, сама выбирает направление действий»[1].

Таким образом, быть правовым субъектом — это не значит просто воспроизводить смысл положительного права путем толкования юридических норм. Это означает быть живой личностью, носителем действительного правосознания. В идее правового субъекта заложена идея осмысленного поведения. Эмпирические и жизненные границы осмысленного существования выражены в идее дееспособности.

Правовой субъект — это не столько внутренняя психологическая структура личности (не столько ее аутентичное «Я»), сколько то, как личность представлена другим. Она дает возможность взаимодействия с окружающим миром, отражая ту роль, которую человек играет в нем. Это — лицо, персона. Личность в качестве персоны есть не атомарный индивид, а человек в его отношении к другим людям. Такая личность конституируется другими, но не в объективном смысле, а в том смысле, что

[1] *Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры. Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. - Нью-Йорк, 1953. — С. 229.

осознает себя в отношении к другим, в отношении понимания его роли другими. Она есть структурное единство отношения и его носителя (правоотношения и субъекта права). Это значит, что право порождается такими отношениями, в которых человек участвует как персона. И это есть отношение признания.

Именно личность как единство отношения к другому и его носителя есть тот онтологический элемент, благодаря которому можно идентифицировать принадлежность к собственно праву (но не в субстанциональном смысле) любого правового явления. Несубстанциональность основания права означает то, что из взаимного признания как сущности справедливости нельзя вывести ни одной нормы позитивного права. Здесь скорее применимо отношение не дедукции, а аналогии. Там, где имеют место отношения взаимного признания, конституирующие качество личности, там есть и право, и, наоборот, там, где их нет, где личности не гарантируется ей атрибутивно присущее (жизнь, свобода, собственность), там и право как таковое не реализуется. Таким образом, понятие субъекта права не просто играет ключевую роль в раскрытии феномена права, но само право обосновывается идеей человека как личности.

В силу отмеченных обстоятельств *право* в одном из своих измерений — *антропологическом* — может быть определено как *способ человеческого взаимодействия (сосуществования), возможный благодаря человеческой способности быть автономным субъектом, который признает таким же субъектом любого другого.* Носителем данной способности является определяемая признанием других личность, или персона, а ее реализация и воспроизводство составляет задачу политико-правовых институтов.

ВЫВОДЫ

1. Фундаментальным разделом философии права является правовая антропология, которая занимается исследованием гуманистических оснований права. Возможность правовой антропологии обусловлена тем, что в структуре человеческого бытия могут быть выделены моменты, которые во внешнем выражении дают правовые отношения и в самом праве — такие моменты, без которых совместное человеческое сосуществование оказалось бы невозможным.

2. Представляя собой моральные критерии, которыми должен руководствоваться правопорядок, права человека очерчивают пространство, которое обеспечивает каждому человеку условия его самореализации, то есть пространство его личностной автономии. По своему статусу права человека выступают в качестве независимых стандартов для критики законов и иных политико-правовых институтов, то есть в качестве критериев легитимации. Основной принцип обоснования прав человека заключается в том, что человек, чтобы оставаться человеком, должен иметь право на сохранение самого себя, собственной экзистенции. Отказ от насилия по отношению к другому означает признание за ним права на жизнь, собственность и свободу как универсальные условия человеческого существования.

3. За конструкцией субъекта права следует усматривать особое измерение человека — правового человека как носителя способности признания, адекватной формой социального бытия которого выступает личность.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что изучают философская и правовая антропология?
2. Как связаны между собой «образ человека» и «образ права»?
3. Что такое «правовой человек»?
4. Что представляет собой природа человека и в чем состоит необходимость правопорядка?
5. Что, с точки зрения современной философии, представляют собой права человека и какой смысл по отношению к ним имеют выражения «естественные», «священные», «неотчуждаемые»?
6. Как обосновать безусловную ценность прав человека?
7. Какую функцию выполняют права человека в современном мире? Что, согласно концепции П. Рикёра, является антропологической основой права? Кто является субъектом права?
8. Какая, на ваш взгляд, форма индивидуального бытия человека (индивид, личность, индивидуальность) соответствует понятию субъекта права?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Агацци Э.* Человек как предмет философии // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 24–34.

2. *Алексеев С. С.* Право: азбука — теория — философия: опыт комплексного исследования. — М., 1999. — С. 608–662.

3. *Бачинин В.А.* Философия права и преступления. — Харьков, 1999. — С. 247–264.

4. *Лакс Дж.* О плюрализме человеческой природы // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 103–111.

5. *Максимов С.И.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. — Харьков, 2002. — С. 191–252.

6. *Нерсесянц В. С.* Философия права. — М., 1997. — С. 40–43.

7. *Рикёр П.* Торжество языка над насилием // Вопросы философии. — 1996. — № 4. — С. 27–36.

8. *Соловьев Э. Ю.* Личность и право // Вопросы философии. — 1989. — № 8. — С. 67–90.

9. *Спиркин А. Г.* Философия. — М., 1998. — С. 336–367.

10. Філософія права: Навч. посіб. / О. О. Бандура, С. А. Бублик, М. Л. Заінчковський та ін.; за заг. ред. М. В. Костицького, Б. Ф. Чміля. — Киев, 2000. — С. 266–290.

11. *Хёффе О.* Политика. Право. Справедливость. — М., 1994. — С. 120–220.

Раздел VII

ПРАВОВАЯ АКСИОЛОГИЯ: ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВЫ ПРАВА

1 тема ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВЫ ПРАВА

Аксиологическое изучение права имеет важное научное, практическое и нравственное значение. Оно позволяет обратить внимание не только на социокультурные и социоклассовые основы и детерминанты права, связь с государством, но и на его духовные аспекты, отражаемые им идеалы. Без ценностного подхода невозможно выявить предназначение права в общечеловеческом, социальном и культурном развитии, понять его специфическую природу как духовно-практическое средство освоения мира людьми. Без него остаются в тени конструктивная, творческая роль сознания в сфере права, чисто личностные аспекты права.

Задачей данной темы является анализ некоторых вопросов аксиологии права: выявление природы правовых ценностей, их содержания и иерархии, представления о праве как ценности и его ценностном критерии.

§ 1. Ценности в праве и право как ценность

Теория ценностей (аксиология) находит соответствующее применение и в области права. Правовые ценности и оценки (в сфере правосознания) имеют регулятивное значение. Правовые нормы в свою очередь приобретают значение ценностей и становятся объектом оценки. Ценности выражают убеждения и предпочтения, которые не покоятся на эмпирической основе. Ценно-

сти, в отличие от знания, не подлежат логической, эмпирической проверке и обоснованию. Они представляют собой некие неразложимые (исходные) интеллектуально и эмоционально воспринимаемые данности, которые побуждают субъектов к их сохранению, к обладанию ими и деятельности на их основе, поскольку воспринимаются как разнообразные блага. Им нельзя дать точного и полного объяснения, не прибегая к понятиям аксиологии. По-видимому, правы здесь авторы тех концепций, которые считают, что смысловой центр бытия человека в мире составляют те или иные ценности. В качестве философской категории ценность — это то, что чувства и разум людей диктуют признать особенно значимым из всего и во имя чего проживается жизнь, то, чего человек хочет ради себя самого, а не ради чего-то другого. Ценность выступает как цель сама по себе, к ней стремятся ради нее самой, а не ради чисто материального интереса, выгоды или чувственного удовольствия. Направленность установки субъекта и его деятельности на определенную ценность называется ценностной ориентацией. Процедура выбора на основе ценности называется оценкой.

Между ценностями, оценками и нормами существуют связь и взаимные переходы. Поэтому в науках, имеющих предметом мораль, право, искусство, необходимо их взаимосвязанное изучение и объяснение, а наряду с этим и их разграничение.

Правотворчество и реализация права (правоприменение, исполнение, использование и соблюдение права) представляют собой области человеческой деятельности ярко выраженного оценочного характера. В силу этого философия права включает в свой предмет изучение и исследование правовых ценностей, оценки в сфере права и т. д. Так в философии права образуется определенное теоретическое направление — аксиологическое, или правовая аксиология[1]. Она, в свою очередь, опирается на понятия общей аксиологии, на теоретические положения о ценностях вообще.

Возникновение юридическо-аксиологического подхода связано с появлением естественно-правовых воззрений, с различием права естественного и права позитивного. Право в своем аксиологическом измерении выступает как строго определенная форма правовых ценностей, как специфическая форма правового долженствования, отличная от всех других (моральных, религиозных и т. д.) форм долженствования и ценностных форм[1].

[1] См.: *Неновски Н.* Право и ценности. — М., 1987; Политико-правовые ценности: история и современность / Под ред. В.С. Нерсесянца. — М., 2000; *Бандура О.О.* Сдшсть цшностей та ютини у правь — Киев, 2000.

Благодаря ценностям право как некий «механизм» получает свое содержание, так как сознание субъекта права направлено на ценности как на свой объект. Благодаря им снимается момент безразличия в поведении правового субъекта и формируются дозволения, запреты и долженствования. Рассмотрим, каковы эти ценности и как они связаны между собой, а также в чем состоит ценность права.

Статус ценностей в праве могут приобрести различные факты и явления материального и идеального характера: материальные предметы и блага, общественные отношения, человеческие поступки, волевые феномены (мотивы, побуждения), идеи, идеалы, цели, социальные институты. Они являются правовыми ценностями, поскольку лежат в основе права и правопорядка, они выступают в качестве идеального обоснования норм права, закрепляются и охраняются правовыми нормами, составляют цель права и его институтов.

Особенно велико значение некоторых социальных ценностей, которые с течением времени приобрели характер также и правовых ценностей. В качестве высоких идеалов они пронизывают общественное правосознание и становятся основными принципами права. Таковы свобода, равенство, справедливость, демократия, порядок, безопасность, мир. Наряду с ними существуют и специфические правовые ценности общего значения, такие как идея права, идея стабильной законности и т. д. Данные ценности одновременно являются идеалами и осуществляются реальной человеческой практикой. В праве они закрепляются и в том, и в другом их качестве. Но в ряде случаев общественное и индивидуальное правосознание могут воспринимать их лишь как ценность идеальную, как идеальные цели политической (и правотворческой) программы.

Эти принципы, идеалы, как и все другие вещи, явления, представляют собой ценности в той мере, в какой они связаны с человеческой личностью. В качестве правовых ценностей они имеют вид юридических прав и свобод личности в ее индивиду-

' См: *Нерсесянц В.С.* Философия нрава. Учеб. для вузов. — М., 1995. — С. 54.

альных и коллективных проявлениях. Сами права человека также приобретают статус важных ценностей. Каждое из них выражает определенную сторону, проявление, образ существования человека как природной и социальной его сущности. В своей совокупности они характеризуют человека как высшую ценность, как средоточие всех ценностей.

Итак, правовые ценности производим от понятия личности и составляют образ права во взаимодополняющих полярных моментах.

Инструментальная и собственная ценность права. В современном цивилизованном обществе право представляет не только инструментальную ценность, то есть ценность «инструмента» разрешения противоречий в различных сферах общества, но также как освобождающее, развивающее средство, которое выступает как ценность. Вместе с тем отметим, что, во-первых, разные типы культур приписывают праву неодинаковую ценность. Во-вторых, ценность каждой правовой нормы, каждого правового инструмента каждый раз определяется конкретно исторически. В-третьих, ценность права невозможна вне контекста деятельности субъектов права, организационных сил, соответствующих институтов по созданию и реализации права.

Самым общим образом собственную ценность права можно определить как выражение социально организованной формы, следование которой обеспечивает воспроизводство правовых состояний правовыми средствами, вследствие чего рождаются новые возможности и большая свобода для саморазвития человека и развития общества.

В этом качестве право может предоставлять людям, различным субъектам права в виде субъективных прав новое пространство и человеческие возможности саморазвития. При этом цель права как социально организованной формы состоит в том, чтобы оно не допускало оснований для угнетения и несчастья других людей и могло противостоять этому, сообразуя поведение с моралью и справедливостью.

Таким образом, критерием ценности права является саморазвивающаяся личность. Иначе говоря, право ценно, если оно прямо или косвенно способствует самоосуществлению и самосозиданию человека в истории, если на деле способствует рождению новых возможностей для развития человека и общества.

Характеристика права как ценности ставит вопрос о месте этой ценности в классификации ценностей вообще. Рассмотрим основные формы бытия ценностей в их соотношении. Фундаментальным с теоретической точки зрения является разделение ценностей на предметные и духовные, образующие два полюса всей сферы ценностного отношения человека к миру.

В рамках двух основных классов ценностей, материальных и духовных, право относится ко вторым, то есть является духовной ценностью, наряду с такими, как моральные, религиозные, художественные (или эстетические),, научные, мировоззренческие ценности. Правовые ценности в рамках духовных ценностей являются относительно самостоятельными.

Правовые ценности представляют собой вид духовных ценностей, которые удовлетворяют потребности социальных групп общества в регулировании социальных отношений и поступков людей. Их основной и специфической функцией является регулятивная функция. Поэтому правовые ценности предназначены для создания, поддержания и укрепления социального порядка и дисциплины, нормального функционирования общества. Правовые ценности составляют элемент системы социального (социально-политического) управления обществом. При этом они являются деонтическими ценностями, то есть отличаются четко выраженным предписывающим характером, что обусловливается их принадлежностью к сфере должного. В отличие от остальных деонтических ценностей они закрепляются формально и охраняются государством и его органами.

Как деонтические ценности они отличаются и другой функциональной особенностью -- имеют вероятностный характер. Это особенность, связанная с возможностью сознательного, волевого выбора социальными (правовыми) субъектами объективно существующих в действительности поведенческих вариантов.

В аксиологии права могут быть выделены три основные формы бытия ценностей:

— общественные целевые ценности и идеалы;
— предметно-воплощенные ценности;
— личностные (или экзистенциальные).

Рассмотрим эти формы бытия ценностей более подробно.

1. Общественные целевые ценности и идеалы. Исходной формой правовых ценностей является их существование в виде

ценностей, выработанных общественным и правовым сознанием. Они присутствуют в правовом сознании в виде обобщенных представлений о справедливости, свободе, равенстве в различных сферах общества. Правовые идеалы лежат в основе правовых обязанностей, то есть деонтических правовых ценностей.

Под идеалом обычно понимают то, к чему мы стремимся, — нормативно-ценностный образец должного в его наивысшей, наиболее совершенной форме. Необходимость в идеале как особой форме регулирования человеческой деятельности связана с наличием в природе человека, понимаемой как «открытость миру», такого момента, который в классической философии рассматривается как момент духа. Этот момент выражается в ориентации человека на образцы должного, на ценности, на основе которых происходит постоянный выход человека за собственные пределы, осуществляется процесс самосовершенствования.

Немецкие философы Кант и Фихте полагали, что идеал — это высшая, конечная цель на пути постепенного «нравственного самоусовершенствования», на пути постепенного осознания «достоинства человека» как высшего и единственного принципа «идеального» законодательства. По утверждению Канта, право представляет собой цель общества, находящегося в гражданском состоянии. Право выступает для людей в качестве высшего принципа, из которого должны исходить все максимы, касающиеся общества.

В то же время ошибочно было бы отождествлять общественный идеал с идеалом правовым, так же, как ошибочно считать, что идеал духовной жизни перекрывается идеей права. Право является лишь моментом духовного отношения к миру, но не охватывает его целиком. Правовой идеал выступает поэтому лишь моментом идеала общественного и идеала духовной жизни, в состав которого входит истина, добро, красота. Они выражают уникальные и экстраординарные признаки истинно человеческого в человеке, придают правосознанию глубокую личностную окрашенность.

Высшие ценности в жизни и культуре, тесно связанные с творчеством, добром, истиной, красотой, придают правосознанию глубокую личностную окрашенность.

Они наполняют человеческую жизнь высшим смыслом и выступают в индивидуальном и правовом сознании важнейшими

ценностно-смысловыми ориентирами. Таким образом, право для людей, их жизни и судьбы выступает как основа самосовершенствования личности, как форма реализации активности, творчества человека и как гарантия свободы и ограждения от зла, варварства и несправедливости.

Основной темой учения об общественном и правовом идеале должно быть не отыскание конечной формулы общественного совершенства, но указание тех действительных путей и средств, при помощи которых может быть улучшен всякий возможный правопорядок.

2. Предметно-воплощенные ценности. Сами правовые идеалы не остаются лишь фактом господствующего правосознания, они закрепляются в нормативных актах, конституциях и законах. Они входят в правовую нормативность как ведущий элемент. Таким образом, правовые идеалы реализуются в системе правовых отношений — в виде взаимоотношений формально равных, свободных и независимых друг от друга субъектов права, в правовых процедурах и механизмах, закрепляющих нормы и законы в культуре.

С изменением общественных и правовых отношений происходит и переоценка ценностей: многое из того, что считалось абсолютным и непреложным, обесценивается, и наоборот, новые ростки общественного бытия порождают новые ценностные идеалы. В соответствии с изменившимися ценностными идеалами переоцениваются и предметно-воплощенные ценности.

3. Личностные, экзистенциальные ценности. Личностные ценности представляют собой идеальные представления о благах, правах и пределах стремлений, связанных со склонностями и желаниями личности, и выступают в известной мере как авторитетные и обязательные установки ее сознания.

Одни правовые ценности в той или иной степени реальны в смысле наличных, освоенных в виде правил, норм поведения субъектов права, другие являются их целями и идеалами. Но существующие (наличные) правовые ценности нельзя понимать как самодостаточные, замкнутые на себя.

Конкретное, ценностно-смысловое переживание человека в кругозоре личности носит двоякий характер: «Я» и «другие» движутся в разных плоскостях (планах) видения и оценки, и поэтому стать ценностно-значимым равносильно подведению себя

и другого под общую с ним норму морали, в праве или под какой-либо закон.

Как утверждал Михаил Бахтин: «Никто не может занять нейтральной к Я и другому позиции: отвлеченно-познавательная точка зрения лишена ценностного подхода, для ценностной установки необходимо занять единственное место в едином событии бытия, необходимо воплотиться. Всякая оценка есть занятие индивидуальной позиции в бытии: даже Богу надо было воплотиться, чтобы миловать, страдать и прощать, как бы сойти с отвлеченной точки зрения справедливости»[1].

Но то, что люди выбирают себе как ценность своей жизни, в чем они видят смысл своего существования, не оказывается обязательно чем-то высоким, благородным: оно может быть направлено и против других людей. То, что выбирают люди, что делают для себя смыслом, благодаря чему ощущают себя людьми, зависит от духовного уровня человека, от того, какой он есть.

Таким образом, правовые ценности производны от понятия личности. Они составляют образ права во взаимосвязанных и взаимодополняющих полярных моментах. Идея ценности человека выстрадана всею историей философии Запада, хотя она прошла через различные этапы собственной дискредитации. В современном цивилизованном обществе право представляет собой не только инструментальную ценность — ценность «инструмента» разрешения социальных противоречий в различных сферах общества, но также и эмансипирующее, развивающее средство, которое выступает как собственная ценность права. Правовые ценности по своему характеру являются деонтическими и служат для создания, воспроизводства и укрепления социального порядка и дисциплины в целях гармонизации интересов различных социальных групп людей. Право в жизнедеятельности общества и человека выступает и как основа его самосозидания в истории, и как форма реализации творчества человека, и как гарантия свободы и ограждения от варварства и несправедливости. Анализ природы правовых ценностей и их иерархии, а также выявление ценности права позволяет перейти к обоснованию идеи права как идеи свободы и к рассмотрению права как формы свободы.

[1] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — М., 1986. — С. 120.

§ 2. Свобода как ценность. Право как форма свободы

Длительная история исследований, посвященных свободе и порабощению, праву как свободе, знает множество подходов к решению этой проблемы. Свобода при всей кажущейся простоте и легкости восприятия — предмет сложный и для понимания и тем более для воплощения в формах, нормах, институтах, процедуре и отношениях людей.

Свобода представлялась ценностью для людей в разные эпохи и в разных формах. Она не связана исключительно с какой-либо одной формой социального устройства.

Идея свободы многозначна, она порождает сплетение множества недоразумений. Поэтому нужно сначала оговорить, в каком смысле можно понимать это слово, начиная с самых простых и доступных для познания значений.

Во-первых, прежде всего, целесообразно отделять «юридическую» свободу от «фактической» свободы, во-вторых, учитывать условный характер деления на «внутреннюю» и «внешнюю» свободу, в-третьих, выделять два типа свободы: «свободу от» (негативную свободу) и «свободу для» (позитивную свободу).

Правовая свобода есть разрешение совершать определенные действия, не заботясь о том, соответствует ли это разрешение действовать реальной возможности, то есть юридическое определение остается формальным, абстрагируясь от реальных условий ее осуществления. Фактическая свобода сводится к возможности делать и выбирать то, что хочешь. Это определение подразумевает рассмотрение средств, необходимых для реализации воли и, в частности, свободу пользования нашим телом и вещами, находящимися в нашей власти. Юридическая свобода имеет в своей основе свободу выбора. При этом свободой называется, во-первых, сам факт выбора и, во-вторых, непредсказуемость того, что именно он выберет. И чем больше он имеет выбора, тем больше он имеет свободы. Однако феномен свободы не может быть сведен к свободе выбора.

Русский философ Николай Бердяев писал: «Определение свободы как выбора есть еще формальное определение свободы. Это лишь один из моментов свободы. Настоящая свобода обна-

руживается не тогда, когда человек должен выбирать, а тогда, когда он сделал выбор. Тут мы приходим к новому определению свободы, свободы реальной. Свобода есть внутренняя творческая энергия человека. Через свободу человек может творить совершенно новые формы жизни, новую жизнь общества и мира»[1].

Поэтому в структуру свободы личности выбор входит как момент и элемент, наряду с «внутренней свободой» и волей, включающих в себя два основных компонента: чувственный и рациональный. Однако сама ситуация выбора – это не свобода, а лишь предпосылка свободного действия.

Во-вторых, необходимо отметить, что внутренняя свобода — это не скрытая, не подпольная свобода (ни в социальном смысле, ни в смысле душевного подполья). Это реально явленная свобода в смысле освобождения человека внутри себя от оков собственных предубеждений, представлений и образов.

Сегодня особенно нужны люди, способные на полностью открытое публичное, а не подпольно-культурное существование, открыто практикующие свой образ жизни и мысли, благодаря которым могут родиться какие-то новые возможности для развития человека и общества в будущем.

Для права важно, чтобы человек отчетливо представлял ту меру свободы, которая не несет в себе заряд разрушения, зла и несправедливости. В свою очередь гражданское общество и государство используют правовые средства как страховые средства, обозначающие границы и пределы, за которые внешняя свобода социальных субъектов не должна распространяться. Внешняя свобода предполагает поиск органичных средств, способов и форм ограничений. Таковыми могут выступать не только юридические законы запретительного характера (как часть культуры), но и сам факт сосуществования множества индивидов с их общественными правами и свободами. По мнению Гегеля, ни один человек не обладает идеей о собственной свободе, если он не обладает идеей о свободе других и о социальной связи между собой и другими. Ни один человек, не имея четкой идеи о своей свободе, не имеет и четкой идеи о свободе других и связи между этими свободами[2].

[1] *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. - М., 1995. - С. 325.

[2] См.: *Гегель Г.В.* Энциклопедия философских наук. — Т. 3. — М., 1997. - С. 241.

В-третьих, важно выделить два типа свободы: «свободу от» (негативную свободу) и «свободу для» (позитивную свободу). Первая из них выступает в мире, в котором индивид имеет определенную зону выбора идей и действий без возможности натолкнуться на ограничения и репрессии. «Свобода от» не самоцель, а условие саморазвития. Самое главное не уходить из мира в себя, не отстраняться, а творить из себя, самопорождая новые формы, которые сами себя выражают.

«Свобода для», или позитивная свобода, делает возможным действие в соответствии с собственной системой ценностей и собственными целями. Вторая свобода более жизненна и более полная. В определенных исторических условиях, в которых люди имеют значительную степень «свободы от», они так или иначе отказываются от нее в пользу авторитарной власти для того, чтобы увеличить возможность достижения собственных целей. Это разновидность замены теоретически возможного практически осуществимым. Поскольку положительная свобода имеет первоочередное значение, такая замена кажется разумной. Реальные формы бегства от свободы встречаются достаточно редко. Более того, иногда возникают сомнения относительно принципиальной возможности называть подобные формы поведения бегством, другими словами, разновидностью страха свободы. Бегство от свободы часто имеет кажущийся характер, во многих случаях оно является разновидностью гибкого маневра и напоминает компромисс.

Полностью свободная воля может опознать себя в тех образах, в которых собственная индивидуальность обретает уникальное значение, когда частность инстинктов и желаний, очищенных от своей необузданности благодаря рефлексии разума, становится счастьем или безмятежностью. Но, скорее всего, она познает свое творение в праве — реакции разума на зов свободы. Право фиксирует объективно результативным и общепризнанным образом, что волен делать человек, то есть совокупность общественных и частных свобод. Именно рассмотрение права в данном обществе наиболее четко показывает, до какой степени самосозидания дошла свобода.

Рассмотрим, как понималась свобода в разные эпохи, в разных системах права. В античной философии (у Сократа и Платона) речь идет прежде всего о свободе и судьбе, затем о свободе

от политического деспотизма (у Аристотеля и Эпикура) и свободе как драме человеческого существования (у эпикурейцев, стоиков и неоплатоников).

Античное право, признавая противоположность свободного человека и раба, было озадачено тем, чтобы придать свободе реальный статус, делая из рабства одних условия действительной свободы других. Но в то же время античное право показывает, что свобода, будучи реальной, остается лишь привилегией. Античное право продемонстрировало ограниченное, но конкретное и реальное осознание свободы, тогда как современное право, определяя свободу как универсальную ценность, непосредственно включает в это определение ограничение свободы. Согласно распространенному определению, право — «это совокупность условий, при котором произвол одного лица совместим с произволом другого липа с точки зрения всеобщего закона свободы»[1].

В Средние века христианская теология связывает со свободой движение Духа. Дух есть движение, но как спонтанность и порыв. В рамках христианского учения со стороны Бога высшая природа человека показывается Иисусом Христом, Богом, принявшим человеческий облик; со стороны человека — его «творчеством из себя», созданием «нового, не бывшего еще». Христианское учение содержит в себе позитивную концепцию свободы. Если бы не было этого Божественного дара (свободы) у человека, не было бы тогда и грехопадения в истории человечества.

В эпоху Возрождения и последующий период под свободой понимали беспрепятственное раскрытие способностей личности. В естественно-правовых концепциях Нового времени и эпоху Просвещения свобода трактовалась как абсолютная ценность, как основание познания и права, как исходная предпосылка всех естественных прав человека. Подчеркивался ее неотчуждаемый характер, ее свойство, изначально и безусловно принадлежащее личности[2].

В классической европейской философии акцентировалось внимание на двух главных пунктах такого рода определений:

1) понимание свободы как познанной необходимости, как основания мышления и познания, возможностей человека во что-то верить и быть;

2) определение свободы как живого дыхания (пульсации) саморазвития человека в истории, которое выступает как процесс модификации свободы.

[1] *Кант И.* Метафизика нравов. Соч. в 6 т. - Т. 6. — М., 1994, — С. 253.

[2] См.: *Бачинин В.А., Сальников В.П.* Философия права. Краткий словарь. — СПб., 2000 — С. 270.

Философы (Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель) выводили понятие свободы на фоне различия внутреннего и внешнего. Явление, которое называется свободным, содержит основание самого себя (то есть является самопричинным явлением). А нечто, что имеет основание вне себя — не свободно, поскольку оно состоит в причинной цепи, то есть имеет причинные обоснования и причины объяснения. Именно в этом смысле великие философы говорили, что свобода имеет причиной самое себя и не имеет причины вне себя. В дальнейшем такой подход к свободе находит свое развитие, прежде всего, в философии Канта и Гегеля и их последователей. Они определяли право через свободу, изначально предполагая, что человеческая свобода в принципе не может быть безграничной и нуждается в правовых формах ее реализации. Согласно этому подходу, право цивилизованного государства не посягает на первоначальное право, оно лишь очерчивает внешние границы пространства социальной свободы.

Суть природного предназначения свободы состоит в том, что свобода не просто некое благо вообще, не один лишь простор для самоудовлетворения, а пространство активности, развертывание новых возможностей человека с целью самосозидания себя в истории с помощью средств, не данных природой, в том числе и права. То есть люди свободны в меру их бытийного равенства и равны в меру их свободы.

По мнению великих философов, миссия права «по определению» и «сохранению» свободы не сводится к одному только установлению для нее ограничений — она состоит в том, что должны быть надлежащие правовые формы и способы, правовое устройство (позитивное право), определяющие и обеспечивающие свободу. Таким образом, право должно существовать как «вторая природа» и в таком качестве, наряду со всеми другими, направлять игру свободы человека.

Отсюда вытекает одно из теоретических положений, имеющих решающее, первостепенное значение для понимания правовых вопросов, возможно, одно из наиболее существенных в фи-

лософии права. Именно право по своей исходной сути есть форма, созданная людьми, которая логически и исторически предназначена быть институтом, призванным упорядочивать свободу, придать ей определенность и обеспеченность, а отсюда и человеческое содержание, истинно человеческую ценность.

Право не просто всеобщий масштаб или равная мера свободы индивидов. Свободные индивиды — суть и смысл права. Там, где отрицается свободная индивидуальность, личность, правовое значение физического лица, там нет и не может быть права (и правового принципа формального равенства), там не может быть и каких-то действительно индивидуальных правовых и иных (групповых, коллективных, институциональных и т.д.) субъектов права, действительно правовых законов и правовых отношений как в обществе в целом, так и в конкретных различных сферах общественной и политической жизни. Значит, право имеет столь же фундаментальный, основополагающий для общества характер, как и свобода, которая принимает различные формы как в индивидуальном сознании, так и в истории общества.

§ 3. Справедливость как основная правовая ценность

Слово «справедливость» произошло от слова «право» (правый, правда), а в латинском языке означает justitia (справедливость) — от jus (право). Начиная еще с Вед и Упанишад, с Гесиода и Гомера, справедливость трактовалась как «сущий миропорядок», духовная основа истории. Заметим, что в данном случае справедливость истолковывалась как некая матрица природных процессов и человеческих свершений. В понятии справедливости, взятой в ее мировоззренческом отношении, как бы заключен вопрос: могут ли мир и общество быть совершенными, возможны ли в них надлежащая пропорция, соразмерность и упорядоченность? Справедливость в глазах древних выступала как мера, закон и принцип. Богиня Дике полагается как начало и носитель права, правды и справедливости.

Противоположностью справедливости выступает несправедливость, разрушение порядка, деструкция существующего. Когда же справедливость выражает достигнутую для данного исторического периода гармоничность, оптимальность человеческих отношений, сознание ее не фиксирует. И в этом плане она созвучна свободе. И справедливость, и свобода, когда они налицо, становятся подобными воздуху. Жить достойно без них нельзя.

Право — это мера реализации свободы и в то же время — норма политической справедливости. Другими словами, право есть нормативно закрепленная справедливость. Право покоится на идее справедливости. Как считал Гегель, право не есть добро без блага. Справедливо то, что выражает право, соответствует праву и следует духу права.

Со времени Аристотеля выделяют два вида справедливости: распределительную и уравновешивающую. Распределительная справедливость как принцип означает деление общих благ по достоинству, соразмерно и пропорционально вкладу и взносу того или иного члена общества, здесь возможно как равное, так и неравное наделение соответствующими благами (властью, почестями, деньгами). Критерием уравновешивающей справедливости является арифметическое равенство. Сфера применения этого принципа — область гражданско-правовых сделок, возмещение ущерба, наказания и т. п. Принцип справедливости гласит: не всем одно и то же, а каждому свое (по достоинству), ибо для неравных равное стало бы неравным.

Сосуществование людей на почве взаимного признания прав и свобод представляет собой такой порядок их сосуществования, который может быть назван справедливым, или «справедливостью». Именно справедливость выступает основой идеи права, выражает его сущность, а особый акт признания определяет как справедливость, так и феномен права в целом.

Справедливость выступает и мерой относительного достоинства ценностей, мерой их равновесия и субординации. Справедливость выступает особым механизмом, поддерживающим меру равновесия правовых ценностей и одновременно определяющим момент доминирования при конфликтном столкновении этих ценностей.

Современная эпоха с ее процессами глобализации особенно требует межкультурного диалога по обоснованию справедливости и, следовательно, разработке принципов универсальной справедливости. В содержание универсальной справедливости включаются: а) требование равенства («действовать одинаково в оди-

наковых условиях»), которое формулируется как требование непредвзятости и запрет произвола; б) идея взаимосвязи содеянного и расплаты за это, которое нашло воплощение в «золотом правиле»; в) требование равновесия между утратой и приобретением («справедливого обмена»), которое имеет смысл не только для хозяйственной деятельности.

Универсальную справедливость характеризует, прежде всего, признание таких правовых ценностей, как жизнь, собственность, доброе имя («честь»), которые воплощаются в признании прав человека, и главным образом, его права на свободу, которые можно найти уже в древнем уголовном праве.

Общий принцип, который можно выявить, анализируя различные воплощения идеи справедливости, состоит в том, что по отношению друг к другу люди имеют право на определенное относительное состояние равенства или неравенства, в соответствии с которым распределяются тяготы или блага. Назначением справедливости традиционно считается поддержание и воспроизведение равновесия или равной меры. Она применима как для критической оценки поведения человека с позиции определенных правил, так и для критики самих этих правил и их применения.

Два аспекта справедливости (содержательный и формальный) отражают две стороны проблемы справедливости в праве, касающиеся критерия оценки справедливости или несправедливости закона, с одной стороны, и его применения в конкретных делах — с другой. Но независимо от того, одобряем мы или нет содержательную концепцию справедливости, на которой базируется закон, мы можем и должны рассматривать правовую систему с точки зрения формальной справедливости. Суть формальной справедливости заключается в последовательном (то есть беспристрастном, объективном) применении правил. И именно на ней как безусловных минимальных требованиях морали по отношению к праву делает акцент правовой позитивизм.

Общим и безусловным моментом всех современных концепций справедливости является идея прав человека, то есть признание одинакового обращения с людьми и отказ от привилегий и иммунитета, связанных с национальными и религиозными признаками.

В соответствии с двумя измерениями социального бытия — персональным и институциональным — существуют и два понятия справедливости: а) справедливость как характерная черта личности, относящаяся к четырем главным добродетелям человека наряду с рассудительностью, мужеством и разумом (мудростью); б) справедливость, касающаяся социальных институтов (семья, хозяйство, школа), а также политическая справедливость, которая касается права, государства и политики. Их можно также обозначить как «субъективная» и «объективная» справедливость.

Без справедливости как качества личности, без соответствующих ценностных ориентаций не может функционировать и справедливая правовая система. Точно так же для поддержания этих ценностных ориентаций на справедливость правовые институты должны быть соответствующим образом организованы.

Какому же из этих компонентов справедливости следует отдать приоритет в условиях современных трансформаций? При недостаточной развитости как соответствующих установок личности, так и недостаточной воплощенности принципов справедливости в данных институтах лишь одновременное внимание к обоим компонентам способно принести успех. В то же время существует и приоритетный момент, который заключается в выработке соответствующих критериев справедливости и их обосновании, то есть разработке теории справедливости.

Если понимать справедливость как высший принцип человеческой жизни и основу осуществления человеческой общественной сущности, то особого внимания заслуживают три элемента значения понятия «справедливость», которые были выделены О. Хёффе: а) справедливость имеет природу моральной обязанности; б) ближе всего она находится к обязанностям, которые признаются добровольно и стоят выше простого принуждения; в) ее мера заключается в дистрибутивной пользе — справедливым является полезное каждому человеку.

В зависимости от принятия или непринятия этих элементов справедливости существуют теории, которые скептично относятся к идее справедливости, и теории, которые разделяют эту идею. Современные теории справедливости относятся к типу договорных теорий и ориентируются на теорию Канта[1].

[1] См.: *Хёффе О.* Политика. Право. Справедливость. - М., 1994.

Основными путями обоснования критерия справедливости являются представления о природе человека и об основной политической цели и идеале общества.

Именно образ человека во многом определяет выбор концепции справедливости. Современные концепции справедливости содержат в себе образ человека как существа одновременно способного к самосовершенствованию, то есть достойного, так и существа автономного, то есть разумного и способного к самоограничению. Поэтому наиболее подходящим будет такой принцип справедливости, который обеспечит наилучшие условия для самореализации и автономии личности, меру соотношения свободы и равенства.

Институциональная защита человека как субъекта основывается на признании человеческого достоинства и запрещает унижение достоинства как неотъемлемого права человека.

ВЫВОДЫ

1. Понятие ценности раскрывает внутренний, духовный аспект отношения человека к природе и другим людям, к самому себе и к Богу. Ценности представляют собой ряд «идеальных объектов», между которыми наблюдается некоторый порядок.

2. Исходным для понимания права как ценности является понимание его как формы осуществления свободы, как всеобщей меры свободы индивидов. Свободные индивиды — суть и смысл права.

3. Высшим смысловым выражением права является признание автономии каждого члена общества, его независимость. Основной правовой ценностью является справедливость, которую можно понимать как стремление действовать в соответствии с правами и обязанностями, воздавая каждому свое и обеспечивая условия для реализации способностей каждого.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что означает термин «ценность»? Какова природа ценностей в праве?
2. Каково соотношение понятий «ценность» и «оценка»?
3. Дайте определение таких понятий, как «цель», «ценностная ориентация», «оценка», «норма».
4. Какое место занимают ценности в структуре человеческой деятельности?
5. В чем отличие индивидуальных и общественных ценностей? Какие ценности являются правовыми и почему?

6. Назовите высшие ценности человека и дайте их краткую характеристику.
7. Какой смысл вы вкладываете в понятие «правовой идеал» и какую роль играет правовой идеал в правовой жизни?
8. Как понималась свобода в разных системах права: античности, Средневековья и Нового времени?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев С. С.* Философия права. — М., 1999. — С. 77–99.
2. *Бандура О. О.* Єдність цінностей та істини у праві. — Киев, 2000. — С. 11–32, 33–43.
3. *Бачинин В. А.* Морально-правовая философия. — Харьков, 2000. — С. 170–206.
4. *Бачинин В. А., Сальников В. П.* Философия права. Краткий словарь. — СПб., 2000. — С. 270.
5. *Гегель Г. В.* Философия права. — М., 1990. — С. 101–153.
6. *Неновски Н.* Право и ценности. — М., 1987. — С. 24–41, 176–215.
7. *Нерсесянц В. С.* Философия права: Учебник для вузов. — М., 1995. — С. 57–61.
8. *Речицкий В. В.* Свобода и государство. — Харьков, 1998. — С. 37–78.
9. *Роулз Дж.* Теория справедливости (фрагмент из книги) // Этическая мысль: Науч.-публ. чтения. — М., 1990. — С. 229–242.
10. *Спиркин А. Г.* Философия. — М., 1999. — С. 664–666.
11. Философский энциклопедический словарь. — М., 1998. — С. 406, 507.
12. *Харт Х.* Концепція права. — Киев, 1998. — С. 154–182.

2 тема УНИВЕРСАЛЬНОЕ И КУЛЬТУРНО-ОСОБЕННОЕ В ЦЕННОСТНОМ ИЗМЕРЕНИИ ПРАВА

В современных условиях, когда происходит модернизация общества и реформирование правовой системы, осмысление возможностей и границ реализации универсальных принципов права в российской культуре приобретает особо важное значение. Данный вопрос представляет не только теоретическое, но и практическое значение, поскольку реформируемая правовая система, с одной стороны, основывается на универсальной идее права, а с другой стороны, обязана ориентироваться на определенную традицию правосознания. Особое место проблемы правосознания в истории культуры и философии права объясняется тем, что правосознание является непосредственным источником правопорядка, то есть правовых норм, поведения и соответствующих институтов, поэтому оно в первую очередь выступает в качестве предмета философского осмысления права.

§ 1. Правосознание как проблема философии права

Для ответа на вопрос о сущности правосознания недостаточно привести ту или иную удачную его дефиницию. В большинстве из них акцент делается на определенного рода систему знаний, то есть правосознание раскрывается как «совокупность взглядов, идей, выражающих отношение людей, социальных групп, классов к праву, законности, правосудию, их представление о том, что является правомерным и неправомерным»[1].

По мнению А. Спиркина, «правосознание — это представления и понятия, выражающие отношение людей к действующему праву, знание меры в поведении людей с точки зрения прав и обязанностей; это правовые теории, правовая идеология»[2].

[1] Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 521.
[2] *Спиркин А.Г.* Философия. - М., 1998. – С. 722-723.

В рамках такого подхода правосознание является идейным выражением объективных общественных отношений, отражающих в свою очередь господствующие в обществе экономические и социальные отношения. Право воздействует на формирование правосознания, а последнее реализуется в праве и правосудии.

В таких определениях дается в целом правильное представление о правосознании. Однако это представление, во-первых, предварительное и неполное, во-вторых, оно не улавливает самого главного в правосознании.

Правосознание — это не только отражение в индивидуальном сознании духа и характера уже действующих в обществе законов, оно активно, творчески корректирует и критикует действующие законы (и институты) с позиций индивидуальной справедливости, которая приобрела глубокий жизненный смысл и значение для достаточно большой массы людей.

В свете понятия правового государства, которое получило широкое признание в юридической литературе, Э. Соловьев дает характеристику правосознания в единстве его познавательной, оценочно-критической и регулятивной функций. «Правосознание — это ориентация на идеал правового государства, который имеет безусловный характер и уже в данный момент определяет практическое поведение человека как гражданина. Это значит, что, хотя правого государства еще нет, человек начинает жить так, как если бы оно утвердилось. Он вменяет себе в обязанность следовать таким установлениям (или хотя бы декларациям), которые соответствуют понятиям суверенитета, права, и отказывается подчиняться тем, которые несут на себе явную печать неправового (патерналистского и авторитарно-бюрократического) ведения государственных дел»[1]. Такая характеристика свидетельствует, что в правосознании доминирует не детерминация прошлым (опредмеченная деятельность, отношения), а детерминация будущим желаемым состоянием и структурой сознания.

Как форма сознания и мировоззрения правосознание формируется в процессе правовой социализации и имеет сложную структуру.

Система правовой социализации действует в обществе на не-

[1] *Соловьев Э.Ю.* И. Кант: Взаимодополнительность морали и права. – М., 1993. - С. 189-190.

скольких уровнях, определяя отношение человека к праву. На *социальном уровне* правовая система оказывает влияние на индивида посредством демонстрации уважения к праву и закону официальной властью. Наряду с этим в обществе существуют национальные традиции, исторический опыт предшествующих поколений, которые определяют поведение и деятельность человека в социальной среде. *На личностном уровне* доминирует неосознанное копирование базовых ценностей права, которое позволяет идентифицировать себя с определенной культурой и обществом. *Внутриличностный механизм* правовой социализации включает в себя: потребности, интересы, ценностные ориентации, самосознание (мотивы, установки, цели).

В философской литературе выделяют институциональную и неинституциональную *формы бытия правосознания.*

Институциональная форма бытия правосознания, существующая в виде документов, является формой живого процесса мышления юристов-профессионалов, согласующейся с общеобязательной нормой и подчиняющейся ей как критерию правильности, законосообразности суждений и решений; это сфера «законоположений», «юридического закона», «действующего права».

Неинституциональная форма бытия правосознания, или недокументальная и неофициальная форма правового мышления, воли и чувств, существует в виде живого процесса или акта сознания в его «неопредмеченном» виде, фиксируемого в письменной форме задним числом (теоретических трудах, художественной литературе, личных документах)[1].

В свою очередь, по способу мышления последняя сфера разделяется на два вида:

а) *обыденное правосознание,* включающее представления, чувства и волеизъявления массы людей, их субъективное отношение к действующему праву, знания о существующих законах и их оценку, убеждения в правомерности или неправомерности судебных действий, в справедливости или несправедливости самих законов; эта сфера образует массовое общественное мнение вокруг действующего права, поддерживая его или требуя изменения.

[1] См.: *Желтова В.П., Дробницкий О.Г.* Философия и правосознание /'/ Философия и ценностные формы сознания. - М., 1978. — С. 158-161.

Данная форма правосудия включает в себя правовой менталитет: нижние этажи общественной и индивидуальной психологии, которые в большинстве своем формируются спонтанно, стихийно, бессистемно. В ней ведущими элементами являются чувства и эмоции, а не понятийные, символические формы выражения действительности;

б) *теоретическое правосознание*, куда можно отнести юридические «доктрины», создаваемые теоретиками права, а также обсуждение вопросов о праве, законности, справедливости, о взаимных правах и обязанностях общества и личности, об основополагающих институтах законодательства в трудах ученых-гуманитариев[1].

В том смысле, который вкладывают авторы в понятие теоретического правосознания, его следует отличать от правоведения, юриспруденции как специальной дисциплины, ориентированной на исключительно действующее право и его законоположения, в основном на нем и основывающейся.

Теоретическое правосознание задается вопросами о происхождении юридических установлений, об их смысле и назначении, о социальной целесообразности и правомочности регулировать и контролировать человеческую жизнь, ограничивать свободу индивида, об «оправдании» существующего права, о его «гуманности» и «справедливости», соответствии «исконным правам» человека. Эта область рассуждения о праве, когда она приобретает теоретически завершенный и систематический вид, называется также «философией права».

Следуя давнему различию «позитивного» и «естественного» права, эти сферы правосознания можно также обозначить как «позитивное» и «естественное» правосознание, или, что то же самое, — институциональное и неинституциональное правосознание.

Можно сказать, что обыденное правовое сознание представляет собой практическое сознание, то есть сознание «здравого смысла», которое позволяет ориентироваться в повседневной жизни; институциональное или профессионально-юридическое сознание — это теоретико-практическое, специализированное теоретическое сознание. Теоретическое же правовое сознание представляет собой философско-правовое сознание.

[1] См.: *Желтова В.П., Дробницкий О.Г.* Философия и правосознание /'/ Философия и ценностные формы сознания. — М., 1978. — С. 158-161.

По субъекту-носителю правосознание разделяется на индивидуальное, групповое, массовое и общественное. Вместе с тем эти виды правосознания не существуют вне индивидуального.

Будучи сложным по своей структуре, правосознание вместе с тем и многофункционально с точки зрения выполняемых им ролей.

В современной юридической литературе чаще используется трехсоставная схема, согласно которой правосознанию присущи три основные *функции:* познавательная, оценочная и регулятивная.

Такой подход вполне может послужить отправным пунктом при анализе правосознания.

Познавательная функция правосознания. Реализующееся в правосознании познание права есть социально обусловленная, исторически развивающаяся коллективная (совместно-разделенная) познавательная деятельность.

Субъекты, познающие право, отличаются друг от друга социальными позициями и ролями, профессией и образованием, имущественным положением, этническими признаками, мировоззренческой позицией и т. д. и т. п. Отсюда многообразный разброс конкретных приемов и процедур, объемов и уровней познания права у разных субъектов (индивидов, групп, классов).

Оценочная функция правосознания осуществляется, прежде всего, при помощи системы аксиологических категорий («благо», «добро», «польза», «выгода», «вред», «зло», а также «справедливо — несправедливо», «правомерно — неправомерно» и т. п.). Оценивающий субъект может позитивно или негативно воспринимать право как таковое (аспекты, части, формы) в зависимости от того, отвечают или противоречат требования и возможности, заключенные в праве, его положению, интересам и целям.

Оценка права предполагает знания. От полноты и глубины правовых знаний, которыми располагает субъект, зависит степень точности производимой им оценки права.

Таким образом, познавательная и оценочная функции правосознания находятся в тесном единстве. Органически с ними связана и их дополняет *регулятивная функция правосознания.* Она сводится, во-первых, к переработке и трансляции информации об объективных признаках права в знание-предписание, в программу деятельности, а также оценок признаков права, и, во-вторых, к предметному воплощению этого знания в конкретные поступки, действия, правозначащие либо относящиеся к праву.

Посредством правосознания регулируются потребности, позиции, отношения и поведение людей в праве.

На уровне индивидуального субъекта правосознание охватывает различные сферы духовной деятельности: познавательную (эмпирический правовой опыт, правовые представления, правовое мышление); оценочную (правовые эмоции и чувства, в которых выражаются нерефлексивные оценки правовой реальности, а также правовые ценности, получившие рефлексивное обоснование и ценностные ориентации); мотивационно-волевую (установки правосознания, выступающие непосредственным мотивом правового поведения, и воля как способность к самоконтролю и саморегуляции, а самое главное — как воля к праву), а также сферу бессознательного правового опыта[1].

Особенную роль в механизме реализации регулятивной функции правосознания выполняет самосознание субъекта как участника правового общения.

Самосознание обращено к внутреннему миру индивида. Оно суть, осознание, оценка, контроль со стороны участника правового общения своего положения, действий и их последствий в этой сфере социальной жизни.

Самосознание индивида характеризует направленность на выделение, различие и постижение смыслов правовых явлений. В рамках учения о правосознании мы говорим о праве в аспекте смысла. При этом обращаем внимание на внутреннее содержание правовых феноменов, на то, что делает их собственно правовыми, на сам феномен права.

Смыслы являются результатом индивидуальной проработки первоначального значения понятий. Понимать можно только самому, ибо акт понимания абсолютно личный.

Смыслы понятия права могут выражаться как метафорически (метафорами права были Фемида, Дике, Немезида и т. д.), так и метонимически (путем определения права через один из его признаков-атрибутов)[2]. Выявление правовых смыслов, то есть установок правосознания, есть необходимое условие их последующего усвоения. Но правовые смыслы обладают двойственной

[1] См.: *Максимов СИ.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. — Харьков, Право, 2002. — С. 256.

[2] См.: *Максимов СИ.* Указ. соч. — С. 260.

природой. Они одновременно являются и установками нравственного сознания. Вследствие этого основы правового воспитания должны закладываться до всякого знакомства с собственно правовым материалом. Поэтому предпосылкой любого правового воспитания является воспитание нравственное, которое задает условие усвоения правовых установок и смыслов.

Устойчивые, повторяющиеся, необходимые отношения между правовыми смыслами могут быть названы *аксиомами правосознания*. Данное понятие введено И. Ильиным в его работе «О сущности правосознания»[1]. Аксиомы как универсальные очевидности правосознания акцентируют внимание на тех способах человеческого бытия, которые делают право возможным. По Ильину, основными аксиомами правосознания выступают: закон духовного достоинства (самоутверждения), закон автономии (способности к самообязыванию и самоуправлению) и закон взаимного признания (взаимное уважение и доверие людей друг к другу). Он не ограничивается лишь феноменологическим описанием этих очевидностей правосознания, а заполняет его онтологическим обоснованием.

У большинства же современных герменевтиков (Гадамер и др.), постструктуралистов (Рикёр и др.) и постмодернистов (Делёз, Деррида) все внимание сосредоточено на отыскании смысла в текстах, в языке и речи. Вопрос о происхождении смысла и о его субъекте остается у них открытым.

И. Ильин показывает, что чувство собственного достоинства, составляющее содержание первой аксиомы правосознания, есть необходимый момент духовной жизни, знак духовного самоутверждения. Из признания своего духовного достоинства вытекает уважение к себе, лежащее в основе правосознания.

Вторая аксиома правосознания выражает основной закон духа — автономию или самозаконность. Быть духовным существом значит определять себя и управлять собою, или, другими словами, все решать самому и принимать на себя всю ответственность. Автономия выражается как духовная зрелость, необходимая гражданину в его строительстве жизни. Но для этого необходимо, чтобы внутренняя автономия имела нестесненное внешнее проявление, «правовое признание и правовую гарантированность личной свободы»[2].

[1] См.: *Ильин И.А.* О сущности правосознания. Соч. в 2 т. Т. 1. — М., 1990..... С. 123.

[2] *Ильин И.А.* Указ. соч. — С. 235.

Третья аксиома правосознания гласит: «В основе всякого правопорядка и государства лежит взаимное духовное признание людей — уважение и доверие их друг к другу»[1]. Эта аксиома указывает на способ бытия права как отношения между людьми, причем отношения духовного, то есть предполагающего способность к чувству, разуму и воле.

В аспекте отношения к другому человеку правовые смыслы проявляются в следующих установках правосознания: стремление к независимому достижению выгоды и благополучия, завистливость, сравнительно-состязательное понимание заслуг и успеха, неукоснительное соблюдение соглашений и договоров, признание приоритета справедливости перед состраданием и приоритета гражданской порядочности перед героико-патриотической, семейной и конфессиональной добродетелями и др.

Правовые смыслы строятся вокруг единого понятия — автономии личности и представляют собой условие «возможности» права.

На нынешнем этапе общественного обновления данные установки оказываются не менее или не более важными, чем такие установки, как чуткость и милосердие. Правовое государство, и даже шире — правовое общество — это не бессильная мечта, а ориентир - императив, организующий личностное действие. Поэтому крайне важно, чтобы большее число людей в обществе могло демонстрировать в микросреде реальное соблюдение права. В современном российском обществе, провозгласившем своей целью построение правового государства и движение к гражданскому обществу, правовая социализация должна играть определяющую роль. Процессы демократизации могут развиваться только параллельно с формированием правосознания индивидов.

Деформация правосознания проявляется в искажении представлений о ценности права в различных формах: правовом нигилизме, правовом инфантилизме, правовом дилетантизме и «перерождении» правосознания. Общим для всех видов деформации является низкий уровень политико-правовой культуры субъектов права.

Правосознание индивидов является не только и не столько осознанием действующих законов, сколько их способностью су-

[1] *Ильин И.А.* Указ. соч. - С. 123.

дить о самом государственно установленном праве, подвергать его оценке, критике и пересмотру. Основу правосознания личности составляют чувство собственного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению, взаимное уважение и доверие граждан друг к другу, к власти, а. власти — к гражданам. Для того чтобы быть восприимчивым к «духу права», необходимо владеть определенными качествами, овладеть установками правосознания. Должны быть, вопреки природным инстинктам, агрессии, лени, глупости, проложены тропы гласности, обсуждения, веротерпимости, формального законопорядка. Такой законопорядок и создает пространство и время для свободы собственного испытания»[1].

§ 2. Право и мораль

Сущность права, содержание его норм станет для нас еще яснее, когда мы рассмотрим отношение его к родственной области — морали (нравственности). Осмысление права в его взаимосвязи с моралью — одна из самых давних традиций истории общественной мысли.

Современное представление о ценностном взаимодействии морали и права естественным образом опирается на анализ исторической логики развития их взаимоотношений. В анализе традиции осмысления права в тесной связи с категориями морали нас интересует, прежде всего, тот факт, что изменение ценностных приоритетов от эпохи к эпохе оборачивалось конкретными изменениями в теоретической правовой мысли и в практической нормативной жизни.

Для пояснения сказанного обратимся к историческому материалу. Известно, что учения античного времени не ставили под сомнение этическую значимость права. Космологические умозрения древних греков и римлян отражали господствующий в то время цельный, нерасчлененный способ познания мира. Правомерность и нравственность поведения человека оценивались одной общей мерой «дике» — правом-справедливостью.

Ценность права отождествлялась с его огромным нравственным значением, проявляющимся в необходимости «хороших» законов, «справедливых» правителей, «правильных» форм правления. Пифагорейцы, например, считали законопослушание высокой добродетелью, а Сократ характеризовал его как непререкаемый долг гражданина.

[1] *Ильин И.А.* Указ. соч. — С. 123.

Платон ставил «умеренное пользование свободой» (то есть право) в качественную зависимость от того, «есть ли в душе добродетели», а Аристотель подчеркивал, что «человек, живущий вне закона и права, — наихудший из всех». Таким образом, свойственное античности нормативное различие права и морали еще не означало их автономности и дифференцированности в качестве различных ценностных систем.

Средние века стали новым этапом во взаимоотношениях морали и права. Мораль и право в этот период уже не являлись синонимами, различаясь как внутренняя область и «сверхиндивидуальная сила».

Идея Бога как первопричина мироздания и законодателя нравственности несет в себе глубокий смысл. Она прямо говорит о том, что законы нравственности предназначены человеку свыше и он не вправе изменять их по своей прихоти, подгоняя законы под сиюминутные нужды и интересы. Нравственные законы нисходят от Бога к человеку и поселяются в его сердце, обретая вид этических саморегуляторов — совести, стыда, способности испытывать чувства раскаяния, вины и т. д.

Предназначение этических саморегуляторов заключается в том, чтобы показывать человеку меру дисгармонии между требованиями непреложного нравственного закона (Бога) и его реальным поведением.

В данную эпоху происходило становление системы права, автономной от моральных установлений, и дальнейшее теоретическое размежевание права и закона. Закон при этом не терял своего абсолютного и тотального нравственного значения, а взаимоотношение права и нравственности вытекало из соответствия того и другого религиозным ценностям средневекового общества.

Можно сказать, что критерий ценности закона в Средние века был един и для этических, и для правовых установлений. Он в самом общем виде заключался в степени соответствия любых земных законов высшему, Божественному разуму.

Иное положение вещей было характерно для Нового времени. Именно в этот период произошел кардинальный поворот

как в определении смысла права и его самостоятельного ценностного содержания, так и в подходах к морали, которые сразу же нашли свое отражение и в правопонимании, и в правоприменении.

Теоретическое осмысление ценностной самостоятельности морали и права как основания для их взаимодополнения стало предметом исследования в классических концепциях просветительной традиции, представленной такими именами, как Гоббс, Юм, Монтескье, Беккариа, Вольтер, Руссо и др. И хотя тема права в этих концепциях по-прежнему оставалась темой моральной философии, право уже осмысливалось не просто как конкретизация и детализация моральных обязанностей, а как феномен, приобретающий свой высший смысл и значение в совокупности с этическими категориями. Иными словами, идеал и легитимность права виделись в его обусловленности моралью.

Философия естественного права Нового времени различала нормативный и аксиологический подходы к праву, считая первый проявлением инструментальных функций права, а второй — выражением абсолютной ценности права «по понятию». И в той мере, в какой право мыслилось в контексте своего безусловного ценностного содержания, оно могло сопоставляться с моралью в статусе разных, но взаимодополняющих ценностно-нормативных систем.

У Канта мораль и право выступают как взаимно предполагающие и взаимно запрашивающие друг друга: моральность индивида с самого начала имеет смысл правоспособности (полной внутренней предуготовленности к ответственному отправлению гражданских свобод), право же (в той мере, в какой оно является «истинным», или «строгим правом») означает, прежде всего, признание публичной властью нравственной самодостаточности подданных и отказ от патерналистской опеки над ними[1].

Вопрос о соотношении морали и права в рассматриваемой плоскости стал предметом обсуждения и в русской философско-религиозной и юридической литературе.

Все многочисленные теории взаимоотношения права и нравственности (морали) могут быть сведены к нескольким типам.

[1] См.: *Соловьев Э.Ю.* Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. — М-, 1974. - С. 187.

Первый тип не проводит никакой разницы между правом и нравственностью (славянофилы). Второй тип считает, в противоположность первому, что право и мораль не имеют между собой ничего общего (Б. Чичерин)[1]. Третий тип рассматривает право как часть нравственности (В. Соловьев).

А чтобы решить вопрос, какая же это часть нравственности, выдвигается теория этического минимума, имеющая в качестве своих сторонников многих крупных представителей философии.

По мнению видного приверженца религиозной философии В. Соловьева, право является инструментом «всеобщей организации нравственности», выступает в качестве «принудительного требования реализации определенного минимального добра», «минимума нравственности»[2].

С точки зрения Б. Чичерина, подчинение права нравственности (как части целому) было бы равносильно признанию необходимости введения морали принудительными мерами, уничтожению как нравственности, так и права.

Проблематика дискуссий о взаимоотношении права и морали, которые были особенно популярны в России в XIX веке, не потеряла актуальности и по сей день.

В анализе современного права, все более связывающего бытие с автономной личностью, на первый план выступает мораль, которая через «эгоцентризм» переводит философско-правовой анализ в плоскость жизненного процесса, весьма значимого для права на современной стадии его развития. В морали решающее значение имеет уровень элементарных моральных (нравственных) требований, императивов, аксиом, заповедей, прямо выражающих значение нормы или внутренне имеющих к ним отношение[3].

Наиболее полно общность ценностных оснований морали и права воплощается в этико-правовых конструкциях прав человека. Она же проявляется в фактическом совпадении некоторых правовых и моральных норм, которые таким совместным «дублирующим» регулированием подчеркивают особую значимость защищаемых ценностей. К ним относятся прежде всего ценности жизни, свободы, собственности. В этих случаях право и мораль взаимодействуют друг с другом как взаимодополняющие ценности.

[1] См.: *Чичерин Б.* Философия права. — М., 1900. — С. 143-147.

[2] *Соловьев В.С.* Соч. Т. 7. - С. 382, 509-522.

[3] *ХабермасЮ.* Демократия. Разум. Нравственность. — М., 1995. — С. 14.

Таким образом, по вопросу взаимодействия морали и права можно сформулировать следующие положения. Во-первых, с точки зрения общей сложившейся системы ценностей в современном обществе право должно отвечать абсолютным, формальным, всечеловеческим ценностям.

Во-вторых, мораль и право — это две универсально значимые ценностно-нормативные системы общества, занимающие относительно самостоятельные ниши в жизни общества.

Такая характеристика связи морали и права базируется на представлении о том, что право является продуктом естественного развития социума, оно не привносится извне и не навязывается обществу властью. Возникновение и развитие права подчинено тем же общим закономерностям, что и развитие общественной морали. Мораль положительно оценивает право, если его содержание соответствует нравственным ценностям и порицает нарушения правопорядка, особенно прав и свобод граждан.

Нормирование социальной жизни, присущее морали и праву, имеет общие ценностные основания, которые подчеркивают безусловную значимость человеческой личности, нормальных условий ее бытия.

Эти ценностные основания конкретизируются в каждой из систем по-разному. Право строит свои принципы на ценностях формального равенства, справедливости, заключающейся в эквивалентности предоставлений и получений, деяний и свободы как первого условия осуществления правовых отношений. Моральные ценности сложнее определить однозначно, этому сопротивляется сама природа морали, для которой характерно признание и «присвоение» индивидуальным моральным сознанием всеобщих абсолютных законов.

В-третьих, мораль замкнута на сознании, духовной жизни людей и не имеет обязательного внешнего выражения. Право выступает в качестве институционального регулятора. Как писаное право оно входит в жизнь общества в виде определенной реальности, устойчивой догмы, не зависящей от чьей-либо прихоти. Культура, исполненная высоких нравственных требований и публично об этих требованиях заявляющая, обеспечивает более действенный контроль за нарушением норм и законов, чем культура, которая воспринимает контроль только как причинение боли и страданий людям.

В-четвертых, содержание морали самым непосредственным образом связано с долгом, обязанностями ответственных людей за свои поступки. Право сосредоточено на субъективных правах отдельных лиц, нацелено главным образом на то, чтобы определить юридические возможности субъектов, обусловленную правом свободу их поведения.

Если сопоставить формулу «основного закона права» («равенство в свободе по всеобщему закону» или «разреши другим то, что ты разрешаешь себе») с тремя формулами категорического императива («стандартной», персонизации и автономии), то соотношение морали и права предстанет в виде диалектической формулы единства, противоположности и взаимодополнительности.

Так, мораль и право безоговорочно едины по формуле «никогда не относись к другому только как к средству, но еще и как цели в себе». Одна и та же установка делает индивида моральным, а государство — правовым. Мораль и право соотносительно противоположны, поскольку «стандартная формула категорического императива» и «основной закон права» представляют собой и запретительную, и разрешительную версию одного и того же нормативного формализма («барельефное и горельефное изображение принципа личной автономии»). Мораль и право находятся в отношении необходимой дополнительности в том аспекте, что формула автономии личности неявным образом признается и в «основном законе права».

§ 3. Универсально-цивилизационное и специфично-культурное в правосознании

Идея права представляет собой фундаментальную ценностную основу современной цивилизации. Однако мир не является культурным монолитом, в нем существует и взаимодействует множество разных культур. Неизбежно возникает вопрос: есть ли идеальные конструкции, из которых выведено право, единые для всего человечества или они зависят от особенностей того или иного культурного мира, то есть в какой степени универсальная идея права реализована в рамках той или иной культуры?

Для нас важно уяснить возможности и границы реализации универсальной идеи права в российской культуре в процессе мо-

дернизации общества и реформирования правовых систем на началах свободы и прав человека.

В решении проблемы соотношения универсально-цивилизационного и специфично-культурного могут быть выделены две основные ориентации:

1. Универсалистско-либеральная, утверждающая, что идея права универсальна, она едина для всех культур (И. Кант, Дж. Роулз); в крайнем варианте эта позиция приводит к дифференциации народов на цивилизованные, которые освоили эту идею, и нецивилизованные, отстающие в своем развитии, которыми эта идея должна быть освоена.

2. Партикулярно-коммунитаристская, выходящая из принципа множественности и разнородности культур и их стремления сберечь и защитить свою идентичность, утверждающая, что идея права не универсальна и характерна лишь для западной культуры, другим же культурам она чужда[1].

Вторая концепция самобытности культур — самая модная сейчас. Ее сторонники утверждают, что каждая культура самоценна. Надо дать возможность жить внутри своей культуры и сделать все ради сохранения такой экологии культуры. Однако защита своеобразия иногда оборачивается лишением прав на свободу и другой мир. Представляется, что ближе к истине умеренно-либеральная позиция, которая, с одной стороны, отстаивает универсальность самой идеи права, а с другой стороны, не отрицает необходимости учета культурно-исторической специфики, однако относит эту специфику не к месту идеи права, а к проблеме ее обоснования. В соответствии с таким подходом право имеет единый рациональный фундамент, так как ее сущностью является свобода.

Для функционирования в рамках определенной культуры право обязано быть признано и оправдано в качестве такового, что имеет для большинства граждан значение и ценность.

На этот процесс влияют специфичные черты национального характера («душа народа»), определенная система ценностей («национальная идея»), а также связанные с ними особенности философского мировоззрения.

Судьба идеи права в российской культуре не была простой.

[1] См.: *Максимов С.І.* Универсально-цивизацине та специф1чно-культурне у правосвидомоси /,/ Граш. Дншропетровськ, 2000. № 3 (11). — С. 70-74.

С одной стороны, в истории социально-философской и политической мысли мы обнаруживаем определенный интерес к теме права прежде всего в форме обоснования права народов России на освобождение от политического и экономического гнета. С другой стороны, в ней отсутствует последовательная систематичная разработка этой темы, особенно в аспекте прав отдельной личности, по крайней мере, в сравнении с западноевропейской культурой она представлена недостаточно. Обусловлена ли данная ситуация лишь особенностями исторической судьбы России и при определенном уровне развития гражданского общества напряженность между идеей права и культурным контекстом исчезнет сама собой, либо корни этой напряженности лежат намного глубже, в особенностях национального мировоззрения и, прежде всего, национального характера, правового менталитета?

Для более адекватного выражения смыслового содержания права вводится понятие правового менталитета. Правовой менталитет включает в себя как нижние этажи общественной и индивидуальной психологии, в которых содержатся потенциалы смыслообразования, так и правосознание, но не в традиционном смысле, а с точки зрения его ориентированности, избирательности, настроенности, тенденциозности, а также культурной специфики. Именно в таком аспекте мы будем рассматривать здесь феномен правосознания, при этом обращая внимание на единство рациональных и иррациональных оснований правовой культуры.

Для духовной ситуации в России XX столетия характерны не в меньшей степени, чем для ситуации XIX столетия, и «дефицит правосознания в национальном сознании», и «дефицит правосознания в отечественной философии», и «отсутствие философии права в настоящем значении этого слова»[1].

Как известно, судьба идеи права в русской культуре является очень драматичной. Действительно, вследствие особенной религиозности и производного от нее этического максимализма («стремление к абсолютному добру», по мнению Н. Лосского)[2] русский национальный характер оказался нечувствительным к праву. Преимущественным было недоверие, отрицательное

[1] *Соловьев Э.Ю,* Дефицит правопонимаиия в русской моральной философии , / Вопросы философии. — 1988. №9. - С. 137-138.

[2] *Лососий Н.О,* Условия абсолютного добра. - М., 1991. — С. 240.

отношение к нему как холодному безличному закону, предпочтение ему теплого семейного коллективизма, недоверие, неуважение ко всем формам (в обществе, мышлении, искусстве), индивидуальной этической самостоятельности.

При романтизации этих черт отрицательная позиция по отношению к холодному формальному праву как «вексельной честности» обосновывалась теоретически. «Дух права» представлялся специфичным качеством западного капитализма и отбрасывался во имя высших ценностей (консерватизм) либо материального интереса (социализм). На этом пути консервативная и радикальная мысль приходили к «антилегализму» и «правовому нигилизму», и эта тенденция оказалась доминирующей в российской культуре.

Однако известный западный исследователь российской культуры А. Валицкпй отрицает тесную связь между непринятием права и сущностью российского национального характера и связывает это скорее с последствиями замедленного развития России и непредвиденными результатами идеологического влияния более развитых стран (сознательный выбор российским самодержавием модели западного абсолютистского полицейского государства, более поздняя западная критика капитализма с его «формальной свободой»)'.

Традиция неуважения к праву, которую российские либералы пытались не только объяснить, но и преодолеть, в XIX столетии представляла собой российскую реакцию на кризис «юридического мировоззрения» на Западе. Что касается XVIII — начала XIX столетия, то в данный период российская мысль пребывала под влиянием этого самого «юридического мировоззрения» с его культом права. Это был идеал Просвещения, который представлял собой соединение двух противоречащих одна другой идей — разумного законодательства (правовой рационализации общественной жизни) и идеи неотъемлемых прав человека. Первой идеей руководствовался просвещенный абсолютизм, на другую ориентировался либерализм. Но поскольку «юридическое мировоззрение» концентрировалось на привнесении в общество права, оно удовлетворяло и тех, и других. Поэтому в российском про-

[1] См.: *Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русских либералов// Вопр. философии. — 1991. - № 8. — С. 28-29.

свещенном обществе не было принципиальных поклонников антилегализма, не говоря уже о правовом нигилизме.

Правовой нигилизм имеет в основе непринятие одной из составляющих «юридического мировоззрения» — идеи прав человека — за их буржуазный, а значит, «лживый» характер. Однако это приводило к отрицанию ценности права в целом. Представителем этой линии был Лев Толстой. Нигилистическая линия была также характерна для радикальной интеллигенции и особенно для большевиков. Российский правовой нигилизм был тем фактором, в силу которого они рассматривали право в более широком философском и культурном контексте, нежели это делали западные философы права.

В творчестве В. Соловьева и его последователей в процесс осмысления феномена права включалась религиозная философия, которая находила в заповедях христианства обоснование права и ценностей либерализма. Однако этот процесс не был однозначным. Религиозный универсализм, с одной стороны, усложнял усвоение идеи права, а с другой стороны, давал более глубокое ее обоснование и оправдание, адекватное национальному характеру и мировоззрению. Национальный характер и мировоззрение, основанные на духе православной целостности и соборности, противостоят католическому духу законности и протестантскому духу чрезмерного индивидуализма. Поэтому для России, как и для романтической Германии, путь предметного оправдания права лежит через экзистенциальные модели личности[1]. Право рассматривается в качестве условия теоретической и творческой самореализации личности как наиболее важной ценности. Право, считал Н. Бердяев, имеет своим источником не то либо другое позитивное государство, а трансцендентную природу личности, ее человеческую волю[2] . В учениях российских либеральных философов права (ориентированных как на научную, так и на религиозную философию) в той либо иной мере реализуется данная экзистенциально-романтическая модель, что выражается в защите творческой свободы личности, конкретной человеческой индивидуальности, обоснования ее субъективных прав.

[1] См.: *Максимов С.І.* Універсально-цивілізаційне та специфічно-культурне у правосвідомості /,/ Грань — Дніпропетровськ, 2000. — № 3(2).

[2] См.: Власть и право: из истории русской правовой мысли. — М., 1990. — С. 290.

Таким образом, через религиозно-экзистенциальное оправдание права российской мыслью был найден свой специфический способ включения идеи права в контекст духовной культуры (национального мировоззрения), открывший путь для развития народного правосознания. Накопленный ею опыт объединения цивилизационно-универсального и культурно-специфического в правосознании должен быть учтен как в сегодняшней борьбе за право и правовую культуру, так и при разрешении других насущных проблем.

ВЫВОДЫ

1. Правосознание — это совокупность правовых чувств, представлений и установок (смыслов), выражающих отношение людей к действительному праву и определяющих ориентацию личности в сфере правовой реальности.

2. Структурно-содержательная сложность правосознания обусловлена его многомерностью строения. Оно существует в институциональной и неинституциональной формах бытия. По способу мышления последняя сфера разделяется на две области: обыденное и теоретическое правосознание.

3. Мораль и право представляют собой две универсально значимые нормативные системы общества, занимающие относительно самостоятельные сферы в жизни общества. Мораль и право соотносительно противоположны и находятся в отношении необходимой взаимодополнительности.

4. Для функционирования в рамках определенной культуры право обязано быть признано в качестве такого, что имеет значение (смысл) и ценность, то есть оправданно. На этот процесс влияют специфические черты национального менталитета и определенная система ценностей.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какой смысл вы вкладываете в понятия «правосознание» и «правовая культура»?

2. Какова роль правосознания в правовой жизни?

3. Какие существуют элементы, формы и уровни правосознания?

4. Сформулируйте основные постулаты (логические аксиомы) правосознания.

5. Как соотносятся право и мораль?

6. Как соотносятся универсальное и культурно-историческое в правосознании?

7. Что такое правовой менталитет? Как соотносятся правосознание и правовой менталитет?

8. Как соотносятся национальный характер и идея права?

9. В чем заключаются, по вашему мнению, особенности российского (русского) правового менталитета?

10. Чем отличаются друг от друга западный (европейский) и восточный (азиатский) типы ментальности?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев С. С.* Право: азбука — теория — философия: опыт комплексного исследования. — М., 1999. — С. 264–272, 333–343.

2. *Бачинин В. А.* Философия права и преступления. — Харьков, 1999. — С. 265–275.

3. *Желтова В. П., Дробницкий О. Г.* Философия и правосознание // Философия и ценностные формы сознания. — М., 1978. — С. 157–190.

4. *Ильин И. А.* Путь к очевидности. — М., 1993. — Гл. 8: О правосознании. — С. 247–256.

5. *Керимов Д. А.* Методология права. — М., 2000. — Гл. 20: Сознание, правосознание и интеллектуальность. — С. 380–398.

6. *Мамут Л. С.* Правосознание // Общественное сознание и его формы. — М., 1986. — С. 100–143.

7. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. — М., 1998. — Т. 1. — С. 420–423, 450–452.

8. *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: Взаимодополнительность морали и права. — М., 1993. — С. 152–158.

9. *Тихонравов Ю. А.* Основы философии права. — М., 1997. — С. 401–419.

10. *Фуллер Л. Л.* Мораль и право. — Киев, 1999. — С. 11–37, 94–114, 145–167.

Раздел VIII

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРАВА. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВА И ВЛАСТИ В ПОСТТОТАЛИТАРНОМ ОБЩЕСТВЕ

Одной из важнейших функций права является регулятивная функция. Эта функция права осуществляется благодаря формализации поведения индивидов, т.е. заключению этого поведения в определенные формы или рамки, приемлемые для других людей и общества в целом. В свою очередь, эти формы, регулирующие поведение людей, устанавливаются особыми правилами, нормами, законами, устойчивый комплекс которых носит название правовых институтов. Поскольку право и государство тесно связаны между собой, правовые и политические (государственные) институты в философско-правовой литературе, как правило, рассматриваются в единстве, т.е. как политико-правовые институты.

Наличие институционального измерения права обусловливает постановку вопросов о соотношении власти и права, их легитимации, верховенстве права, а также взаимодействия правового государства и гражданского общества и ряд других. Особый интерес сегодня также представляют вопросы соотношения права и власти в посттоталитарных обществах, в том числе и в России, перспективы проведения в ней правовой реформы и формирования правового общества. Все эти проблемы и предполагается рассмотреть в данном разделе.

§ 1. Политико-правовые институты и их роль в осуществлении права

Понятие политико-правовых институтов. Известно, что взаимодействие людей в обществе как «политических существ» (Аристотель) происходит в различных формах, часть из которых принимает формализованный характер, другими словами осуществляется при помощи определенных социальных институтов. В данном контексте слово «институт» (от лат. institutum — устройство, установление) означает элемент социальной структуры, историческую форму организации и регулирования общественной жизни. По мнению известного немецкого философа права О. Хёффе, социальные институты представляют собой социальные образования, «которые организуются в соответствии с (общепринятыми) структурами и правилами, которые не находятся в непосредственном распоряжении взаимодействующих индивидов и малых социальных групп и соблюдение которых достигается насильственным путем через систему формальных и неформальных санкций»[1]. Социальные институты представляют собой сложные феномены, которые не поддаются простому описанию и объяснению. Для понимания этих феноменов весьма важно то, что одним из их аспектов является биологическая основа. Эти институты в процессе эволюции человека выполняют те задачи, которые у животных выполняли «инстинкты и видовые особенности, причем, отдельные функции институтов вполне тождественны важнейшим функциям инстинктов у животных»[2].

Содержание социальных институтов составляют определенные правила (нормы), а также сопровождающие их санкции и правовые формы, в которых они проявляются. Эти правила определяют положение субъектов в обществе, а также устанавливают: какие действия субъектов являются разрешенными, а какие действия не поощряются или даже запрещаются. Также с помощью социальных институтов обеспечивается интеграция индивидов в социальные группы, упорядочиваются отношения между людь-

[1] *Хёффе О.* Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. — М., 1994. - С. 253.

[2] Там же. — С. 261.

ми, их деятельность и поведение, обеспечивается устойчивость и стабильность общественной жизни и т.д. Основными социальными институтами современного общества являются: экономические институты (разделение труда, собственность, заработная плата и др.); институты родства, брака и семьи; институты культуры и социализации; политико-правовые институты и др.

Предметом исследования философии права являются, прежде всего, политико-правовые (государственно-правовые) институты, занимающие одно из центральных мест в социальной системе общества. Их деятельность связана с завоеванием власти, ее осуществлением и распределением, а также с обеспечением функционирования общества как социальной системы.

К основным политико-правовым институтам относятся: государство, судебные и административные органы, политические партии и общественные движения, объединения, институты правопорядка и социального контроля, институты правотворчества, прав человека, правового воспитания, разрешения правовых конфликтов и др. Каждый из перечисленных политико-правовых институтов осуществляет определенный вид социальной деятельности но управлению и регулированию общественными отношениями.

Важнейшим политико-правовым институтом современного общества является государство. Оно представляет собой основной источник законов и других правовых актов и предназначено для организации жизни общества, самого государства и его структур в системе политических и правовых отношений. Это — относительно самостоятельная подсистема публичной власти и управления обществом, включающая в себя в свою очередь совокупность иерархически взаимосвязанных и взаимодополняющих институтов и структур. Среди них: институты законодательной, исполнительной и судебной властей; правовая система; государственная администрация; органы исполнительной и представительной власти на региональном уровне и, наконец, органы местного самоуправления. Для нас особый интерес представляют взаимоотношения политико-правовых институтов, и прежде всего государства, с человеком.

Взаимоотношения государства и человека. Известно, что в государственно-организованном обществе в системе факторов, определяющих положение человека, именно государству при-

надлежит решающая роль. Такое значение государства объясняется его относительной независимостью и самостоятельностью по отношению к человеку и теми рычагами воздействия, которыми оно обладает. Государство выступает как официальный представитель всего общества, поэтому отношения между ним и человеком носят политико-правовой характер. Любой человек в пределах территории государства подпадает под его юрисдикцию, то есть становится адресатом исходящих от государства обязательных предписаний.

Устойчивая связь между человеком и государством выражается, прежде всего, в институте гражданства или подданства. Эта связь означает юридическую принадлежность лица государству, приобретение личностью специфических качеств гражданина, наличие взаимных прав и обязанностей гражданина и государства, а также защиту гражданина государством внутри страны и за ее пределами. Таким образом, можно сделать вывод, что отношения между государством и личностью должны осуществляться на основе взаимной ответственности.

Что же представляет собой эта взаимная ответственность государства и личности с позиции философии нрава? В первую очередь, взаимная ответственность личности и государства - это своеобразный способ ограничения политической власти государства. Он проявляется, прежде всего: 1) в установлении государством законодательных ограничений своей активности по отношению к личности; 2) в принятии государством конкретных обязательств, направленных на обеспечение интересов граждан; 3) в наличии реальной ответственности должностных лиц за неисполнение своих обязанностей перед обществом и личностью. В свою очередь, свобода личности не может быть абсолютной, поскольку она ограничена и регламентирована правом, интересами и правами других лиц. От каждого человека требуется соблюдение всех правовых предписаний и исполнение его обязанностей перед обществом, государством, другими людьми.

При различных типах политических режимов существует и разный уровень взаимной ответственности государства и личности. Так, в *недемократическом* государстве признается только ответственность гражданина перед государством. Оно как бы дарует ему права и свободы и определяет его обязанности. В *пра-*

новом же государстве, напротив, акцепт делается на ответственности должностных лиц перед гражданами.

Ответственность государства перед гражданами обеспечивается системой гарантий, к которым относятся: 1) ответственность правительства перед представительными органами власти; 2) дисциплинарная, гражданско-правовая и уголовная ответственность должностных лиц за нарушения прав и свобод граждан; 3) процедура импичмента (от англ. impeachment), т.е. привлечения к ответственности и судебному рассмотрению дел высших должностных лиц государства.

Формами контроля за выполнением обязательств государственных структур перед гражданами являются референдумы, отчеты депутатов перед избирателями и т.д. Следующей важной проблемой данного раздела является определение соотношения, характера взаимодействия государства и права.

Государство и право. Как уже указывалось, понятия «государство» и «право» тесно взаимосвязаны между собой. В основе взаимосвязи государства и права лежит институциональный характер бытия права. Характер и содержание соотношения государства и права раскрывают принципы первичности и верховенства права.

Принцип *первичности права* по отношению к государству можно раскрыть через два взаимосвязанных аспекта. Первый аспект — исторический. Первичность права обусловлена его природой. Будучи атрибутом любого социального субъекта, оно никем не даруется и никем не может быть отчуждено. Право возникает одновременно с возникновением социального взаимодействия, т.е. с обществом. Государство же образуется лишь на определенном этапе развития последнего. Как справедливо заметил еще Цицерон, право возникло раньше, чем какое-либо государство вообще было основано. Следовательно, право первично, поскольку оно предшествует государству во времени.

Второй аспект — функциональный. Вторичность государства проявляется также и в том, что государство обусловлено, предопределено правом, возникает не просто позже права, а из его потребностей как орган, который должен придать праву общеобязательную форму и обеспечить его функционирование.

Отношение первичности права по отношению к государству в историческом и функциональном плане одновременно указывает.

и на *верховенство права* по отношению к государству, а следовательно, на зависимость государства от права. В действительности же часто имеет место нарушение данного принципа. Государство вопреки его объективному предназначению наделяют функцией творца права. В данном случае право и государство как бы меняются местами: государство выступает источником права, а право предстает как вторичный, порожденный государством инструмент для обслуживания его интересов. Отсюда возникает неверное, хотя и основанное на реальной действительности мнение, что предоставляемые гражданам, социальным группам и нациям права и свободы есть своего рода «дар» государства народу. А раз так, то государство может осуществлять дозировку права или вообще лишить дарованного, что на практике неоднократно и успешно осуществлялось.

В чем же сущность *принципа верховенства права?*

Верховенство права означает его примат над государством, необходимость подчинения государства праву. Из этого вытекает следующее. *Во-первых,* каждое должностное лицо, любой государственный орган не должны осуществлять действия, не предусмотренные правом, т.е. государство не может быть свободным, независимым от права. *Во-вторых,* государство должно совершать и не может не совершать действий, которые возложены на него правом. Сегодня многие законы в России не действуют даже при наличии необходимых обстоятельств, а это свидетельствует о невыполнении государством возложенной на него задачи по реализации права, что недопустимо. Недопустимо также бездействие государства, когда оно не принимает мер по восстановлению нарушенных прав граждан.

Таким образом, соблюдение принципов первичности и верховенства права направлено на недопустимость отделения государства от народа, а следовательно, произвола по отношению к народу. Ибо, если государство действует в рамках права, то это означает, что оно: 1) не имеет каких-либо собственных интересов, отличных от интересов народа, и не использует власть в своих целях; 2) объективно выполняет волю народа и находится на его службе; 3) подчинено народу и несет перед ним ответственность.

Соотношение власти и права. Проблема соотношения власти и права является одной из ключевых в философии права и одной из самых сложных в общественной практике. Для иссле-

дования данной проблемы воспользуемся подходом одного из видных российских философов права С. Алексеева. По его мнению, соотношение права и власти достаточно парадоксально. С одной стороны, «право не может существовать без власти», т.к. только государственная власть по своей природе способна обеспечить строгую и своевременную реализацию правовых норм и принципов посредством своих правоохранительных учреждений и институтов. С другой стороны, «власть является антиподом права». «Власть, — как подчеркивает С. Алексеев, — особенно — власть политическая, государственная, которая и делает «право правом», в то же время — явление, в какой-то мере с ним несовместимое, выступающее по отношению к праву в виде противоборствующего, а порой и чуждого, остро враждебного фактора»[1]. Истоки этой враждебности власти праву кроются в глубокой противоречивости власти, в том, что, являясь необходимым и конструктивным элементом организации жизни людей, управления обществом, власть в то же время обладает такими имманентными качествами, которые в процессе утверждения и упрочения власти могут превращать ее в самодовлеющую, авторитарную силу. Эта властная сила способна ущемлять право, превращать ее в «служанку» власти, фактически создавая тем самым «неправовую» реальность.

С целью пресечения неоправданно большой концентрации власти и превращения ее в самодовлеющую силу, общество должно создавать определенные политико-правовые институты: разделения властей, федерализма, разъединения государственной и муниципальной власти, институт проведения открытых, демократических выборов и т.д. Однако путь к гармоничному соотношению власти и права не короток и не прост.

Право на принуждение и его оправдание. Одной из важнейших внутренних функций политической власти является обеспечение надежного общественного порядка, а также противодействие антисоциальным тенденциям и антигражданским действиям со стороны отдельных граждан или их объединений. Для реализации этой функции власть может использовать как средства убеждения, так и принуждения. Если не приносят должного эффекта средства убеждения, то государство для на-

[1] *Алексеев С.С.* Философия нрава. — М., 1997. — С. 67.

ведения общественного порядка применяет средства правового принуждения.

Принуждение может принимать различные формы. Основными среди них являются психическое и физическое принуждение. Первое из них несет в себе угрозу применения силы и исполнения наказания и имеет по существу предупредительный характер. Второе — действует уже как непосредственное применение физической силы, налагающее на человека те или иные ограничения в волеизъявлении, передвижении, свободе выбора местонахождения и т.д. Физическое принуждение опирается на такие специфические орудия и средства власти, как судебное, административное, политическое преследование, а также вооруженную организацию государства (вооруженные силы, полицию, внутренние войска, национальную гвардию, тюремные и исправительные учреждения и т.д.).

С этой точки зрения политическая власть — это организованное обществом правомерное и справедливое (или считающееся таким) принуждение и насилие. Политичность власти означает, что принуждение и насилие (вплоть до физического) как специфические средства власти монополизированы и сосредоточены в специально созданных обществом институтах, органах и учреждениях, которые в совокупности составляют государство. Право на силу, принуждение по отношению к возможным антисоциальным действиям граждан, таким образом, изымается у частных лиц или групп и передается государству, в лице которого принуждение и насилие получают законность, или, по выражению И. Канта, легальность.

Понятие легитимности и легитимации. Принуждение и насилие являются не единственным средством власти для достижения своих целей. Как правило, правящая элита общества вынуждена прибегать к физическому принуждению лишь в исключительных случаях, когда исчерпаны все другие ресурсы власти. К числу последних, например, принадлежит привычка людей подчиняться, их страх, безразличие, традиции или убеждение в том, что правящая элита выражает интересы народных масс. Это означает, что политическое господство предполагает не только принуждение со стороны правящего меньшинства, но и согласие большинства подчиняться. Как подчеркивал русский философ С. Франк: «Властвование, как всякий социальный институт,

есть отношение двустороннее: не один властвующий, но властвующий и подчиненный совместно входят в отношение властвования и активно его строят»[1]. Иными словами принуждение и добровольное подчинение являются взаимодополняющими сторонами политико-правовых отношений.

В философии права *та власть, которая принимается народными массами и опирается на их добровольное согласие подчиняться, а не навязывается им силой, называется легитимной.* Такая легитимная (от лат. legitimus – законный) власть воспринимается населением как правомерная и справедливая. И напротив, если правящая группа не пользуется народным доверием и вынуждена постоянно прибегать к средствам принуждения, то власть такой группы принято считать нелегитимной.

К понятию «легитимность» по смыслу близко другое понятие — «легитимация». *Легитимация — это процедура общественного признания или подтверждения законности какого-либо права или полномочий действующего лица, а также признание законности существующих политико-правовых отношений, господствующего режима власти, его объяснение или оправдание.* Легитимность политического явления не означает его юридически оформленной законности, и поэтому легитимацию не следует смешивать с легализацией, а легитимность — с легальностью, то есть с законностью. Легитимация не обладает юридическими функциями и не является правовым процессом. Легитимация утверждает политику и власть, объясняет и оправдывает политические решения, создание политических структур, их изменение и обновление и т.д. Одновременно она является и необходимым условием соблюдения законов.

Виды легитимации. Как показывает анализ политико-правовых отношений, складывающихся в различных странах и на различных исторических этапах, существуют весьма разнообразные основания легитимации. Поэтому их принято классифицировать по различным типам. Классическая типология легитимации, не утратившая значения по сегодняшний день, предложена М. Вебером. Все разнообразие легитимации политико-правовых отношений он сводит к трем основным типам: традиционной, харизматической и рационально-правовой. Какие же особенности характерны для каждого из этих типов легитимации власти?

[1] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. - М., 1992. — С. 138.

Традиционная легитимация политико-правовых отношений основывается на обычае, нормы которого выступают в качестве основы господства и подчинения. Эти освященные обычаем нормы указывают на то, кто имеет право на власть, а кто обязан подчиняться. При традиционном типе легитимации на вопрос о том, почему власть принадлежит данной группе лиц - следует ответ, что так было всегда. Такие традиционные нормы имеют обязывающую силу как по отношению к членам властвующей группы, так и по отношению ко всему населению. Нарушение традиции лидерами ведет к потере легитимности их власти в глазах масс и смене правящей группы.

Харизматическая легитимация политико-правовых отношений основывается на авторитете лидера, которому приписываются исключительные черты. Власть харизматического лидера оправдывается преклонением перед ним большинства населения, которым он воспринимается в качестве своего вождя. В данном случае между лидером и массами устанавливаются интенсивные эмоциональные связи, а слова и дела такого лидера окружаются ореолом непогрешимости. В своей политической деятельности он, как правило, начинает руководствоваться не существующими обычаями или действующими юридическими нормами, а собственным вдохновением. Однако неудачи харизматического лидера могут привести к потере его популярности среди масс и, следовательно, к утрате им легитимности своей власти. К тому же при харизматической власти всегда остро стоит проблема ее наследования.

Рационально-правовая легитимация, или легальный тип установления политико-правовых отношений, основывается на добровольном признании юридических норм, регулирующих отношения управления и подчинения. Наиболее развитой формой этого типа легитимности является конституционное государство. Конституция определяет основные нормы, которыми четко регламентируется порядок формирования, функционирования и смены правящих групп. В то же время эти нормы остаются открытыми изменениям, но тоже по установленным процедурам. Таким образом, в системах подобного типа власть легитимируется, оправдывается действующим законодательством.

Принципы легитимации: суверенитет народа и права человека. Важнейшими принципами легитимации являются суверенитет народа и права человека.

Принцип суверенитета народа выражается в праве граждан на коммуникацию между собой и с правящей элитой и участие в выработке общих решений, которые затрагивают их собственные интересы. Реализация этого принципа обеспечивает гражданскую (публичную) автономию населения страны от политической власти и защиту их интересов от произвола властей. Что же касается *принципа прав человека,* то он находит свое выражение в классических правах человека, обеспечивающих гражданам жизнь, свободу и их личную (моральную) автономию. Вместе эти принципы обеспечивают собой легитимное господство законов и с точки зрения индивида как гражданина (принцип суверенитета народа), и с точки зрения индивида как личности (принцип прав человека).

Как отмечает Л.С. Санистебан, действующие принципы легитимности устанавливают необходимый минимум доверия между правящей элитой и теми, кто в нее не входит. Те, кто властвует, в подобном случае чувствуют, что они делают это на законном основании, а те, кто подчиняется, рассматривают их претензию как правомерную. Таким образом, признание легитимности власти, а в широком смысле политико-правовых отношений имеет чрезвычайно важное значение для ее эффективности.

§ 2. Философские проблемы права и власти в трансформирующемся обществе

Правовое государство и гражданское общество. Одной из важнейших задач переходного периода развития посттоталитарных стран, в том числе и России, является создание правового государства. Что же представляет собой правовое государство с позиции философии права?

Правовое государство - это такая политическая организация общества, основанная на верховенстве закона, создающая условия для наиболее полного обеспечения прав и свобод человека, гражданина, а также последовательного ограничения государственной власти в целях недопустимости злоупотреблений с ее стороны.

Отличительные признаки правового государства:

1. Правовое государство, прежде всего, предполагает существование *гражданского общества.*

Идея гражданского общества восходит к античности, в частности, к Цицерону, который первым заинтересовался отличием собственно гражданина от простых обывателей. Позднее эта проблема разрабатывалась Т. Гоббсом, Дж. Локком, Ж.-Ж. Руссо, Г.В.Ф. Гегелем, К. Марксом и многими другими. В современной интерпретации гражданское общество — это общество с развитыми экономическими, культурными, правовыми и политическими отношениями между его субъектами, независимое от государства, но взаимодействующее с ним, общество граждан высокого социального, экономического, политического, морального и культурного статуса, создающих совместно с государством развитые правовые отношения.

Важнейшей задачей гражданского общества является ограничение властных функций государства определенными правовыми рамками. Об этом в свое время писал еще С. Франк, который подчеркивал, что государственная власть должна быть необходимо ограничена наличием гражданского общества, а деятельность этой власти «никогда не должна переходить пределы, в которых она совместима с самим гражданским обществом и нарушение которых угрожает самому бытию последнего»[1]. Причем в пределах этих отношений государство обязано обеспечивать условия для нормального функционирования гражданского общества, а гражданское общество выступает в качестве противовеса государству, с целью недопущения нарушения им своих основных обязанностей и соблюдения законности. По мнению М. Вебера, гражданское общество — это познавательная абстракция, идеальный тип, весьма далекий от действительности. Но сама идея гражданского общества не лишена смысла. Ее суть заключается в оптимальном сочетании трех составляющих: власти, общества и человека.

2. Разделение власти. Как известно, теория разделения власти исходит из того, что для обеспечения нормального функционирования государства в нем должны существовать относительно независимые друг от друга ветви власти: законодательная, ис-

[1] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 136-146.

полнительная и судебная. Это препятствует сосредоточению власти в руках одного лица или органа. В данном случае каждая власть осуществляет свою функцию, которую другие власти не в состоянии выполнить. Законодательная власть — принимает законы, исполнительная — обеспечивает их исполнение, судебная — выносит на их основе решения, причем может привлекать к суду и членов законодательных органов, и членов правительства как частных лиц. Этот принцип правового государства зафиксирован в статье 10 Конституции Российской Федерации. «Государственная власть в Российской Федерации, — отмечается в ней, — осуществляется на основе разделения на законодательную, исполнительную и судебную. Органы законодательной, исполнительной и судебной власти самостоятельны».

3. Верховенство права. Данный признак правового государства означает, что ни один государственный орган, должностное лицо, общественная организация, ни один человек не освобождаются от обязанности подчиняться закону. Государство, подчиняясь юридическим нормам, становится одним из субъектов права и в этом качестве равноправно с другими субъектами. Без правового равенства между государством и личностью не может существовать ни право, ни правовое государство. Любая попытка государственного органа или должностного лица выйти за пределы права и поставить себя над людьми должна расцениваться как правонарушение.

Верховенство права означает также, что государство не вправе издавать законы, противоречащие так называемому естественному праву, и вместе с тем оно обязано принимать все законы, которые обеспечивают естественные права человека. Наконец, в силу рассматриваемого принципа Конституция государства должна обладать высшей юридической силой. Этот принцип закреплен в Конституции России, статья 15 которой устанавливает, что «Конституция Российской Федерации имеет высшую юридическую силу, прямое действие и применяется на всей территории Российской Федерации. Законы и иные правовые акты, принимаемые в Российской Федерации, не должны противоречить Конституции Российской Федерации». Все законы и другие нормативно-правовые акты должны приниматься на основе Конституции и строго соответствовать ей. Недопустимо также

подменять закон подзаконными актами и вкладывать в него смысл, не предусмотренный законодателем.

4. Реальность прав и свобод граждан. В правовом государстве права и свободы граждан должны быть не только провозглашены, но и гарантированы государством. Как уже отмечалось, такими гарантиями могут быть законодательное закрепление условий, при котором возможно ограничение прав и свобод либо принятие законов, детализирующих права и свободы, провозглашенные в конституции.

Реальное обеспечение прав и свобод достигается путем создания механизма их всесторонней защищенности, а также установления гражданской, административной и уголовной ответственности за их нарушение.

5. *Политический и идеологический плюрализм.* Правовое государство немыслимо без существования многочисленных политических организаций, партий и оппозиции. Функционируя в условиях плюрализма, различные социальные силы ведут борьбу за власть цивилизованными методами. Идеологический плюрализм обеспечивает им возможность свободно излагать свои политические установки, проводить пропаганду и агитацию в пользу своих идеологических концепций. Политический и идеологический плюрализм является олицетворением демократизма общества, позволяет каждому члену общества самому решать вопрос о своей приверженности той или иной партии, идеологии. В Российской Федерации в соответствии с требованиями Конституции (статья 13) признается идеологическое многообразие. В сответствии с этим никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной, признаются политическое многообразие и многопартийность.

Кроме названных, существуют и другие признаки и черты правового государства, их достаточно много и они разнообразны (выделяют признак многоукладности экономики, отсутствие государственного диктата в экономической сфере и др.). Все они в совокупности дают общее представление о сущности, содержании, целях и назначении правового государства.

Все вышеназванные признаки правового государства в своей основе предполагают, во-первых, ограничение государственной власти человеческой личностью, ее неотъемлемыми правами, а во-вторых, нормативно-институциональное гарантирование этих

прав. Однако для того, чтобы права личности гарантировать, необходимо, чтобы эти права уже существовали в обществе в качестве определенной реальности. Это означает, что право как форма отношений между людьми должно найти свое осуществление за пределами государства, в сфере гражданского общества и признаваться в качестве ценности если не всеми, то, по крайней мере, большинством населения. Речь, следовательно, должна идти о формировании, а точнее, о становлении правового общества.

Понятие правового общества и перспективы его формирования в России. Что же представляет собой правовое общество и каковы его характерные черты? Под правовым обществом можно понимать такое общество, в котором реализован принцип верховенства права, т.е. все субъекты подчиняются праву не по принуждению, а по убеждению, существующая же в обществе правовая реальность позволяет им беспрепятственно выражать свое мнение, принимать собственные решения, чувствовать себя самостоятельными и не зависящими от воли государства.

Возможность создания такого общества предполагает наличие двух условий: институционального и неинституционального. Институциональным условием формирования правового общества выступает развитое гражданское общество и устоявшееся правовое государство, а неинституциональным — преобладание в обществе личностей-граждан с развитым правосознанием, являющихся реальными субъектами правоотношений данного общества.

Известно, что хотя право как социальный регулятор возникает давно, однако служить личности, ее самореализации оно начинает лишь в условиях формирующегося гражданского общества. Поэтому правовое общество также можно представить в качестве идеального типа, раскрывающего определенный аспект гражданского общества, способ его бытия или, используя подход И. Канта, как «гражданское состояние, рассматриваемое только как состояние правовое».

Таким образом, гражданское общество и правовое государство представляют собой взаимопредполагающие и взаимодополняющие стороны (динамическую и статическую) правового общества. В этом обществе спонтанное и рациональное начало, свобода и порядок уравновешены и подчинение универсальным

нормам организовано таким образом, что не только не подавляет, а наоборот, способствует проявлению самостоятельности и независимости человека, развитию его индивидуальности.

В Конституции Российской Федерации Россия провозглашается демократическим, федеративным, правовым, социальным государством с республиканской формой правления (статьи 1, 7 Конституции). Другими словами, предполагается сформировать правовое общество, для которого характерны: политический плюрализм, разделение власти, признание высшей ценностью человека, его прав и свобод. Вместе с тем, необходимо признать, что на пути его формирования лежит множество проблем, которые в значительной степени затрудняют и замедляют этот процесс. Успешное формирование правового общества невозможно без создания реальных условий для данного процесса. К таким условиям относятся: достижение высокого уровня политического и правового сознания людей; гуманизация человеческих отношений; создание и развитие альтернативных по отношению к государству общественных структур (культурных, научных, религиозных и т.д.) с целью расширения сферы прямой демократии, введение «диалоговых процедур» для выработки согласованных решений; ограничение вмешательства государства в сферу экономики; проведение правовой реформы с целью создания единого, внутренне непротиворечивого законодательства и ряд других.

Философские проблемы правотворчества и правоприменения в посттоталитарном обществе. Правотворчество и правоприменение в переходном обществе представляют собой одну из сложнейших проблем, стоящих перед учеными-правоведами и юристами-практиками России, других постсоветских стран и поэтому требуют глубокого философско-правового анализа. Не случайно Гегель писал: «Философия особенно нужна в те периоды, когда происходит переворот в политической жизни общества... ибо мысль всегда предшествует деятельности и преобразует ее»[1].

Проблемность и противоречивость правотворчества и правоприменения в посттоталитарном обществе имеют в своем основании несколько причин. Во-первых, сравнение правовых систем тоталитарного общества, для которого характерна господство го-

[1] *Керимов Д.А.* Методология права. - М., 2000. - С. 484-501.

сударства над правом, политизация и идеологизация права, с правовыми системами демократического общества, в котором обеспечено верховенство права и приоритет прав человека, позволяет сделать вывод об их принципиальной несовместимости, а следовательно, невозможности перехода от одной правовой системы к другой непосредственно. Поэтому все посттоталитарные страны, трансформирующиеся от тоталитаризма к демократии, закономерно проходят особый переходный период, в котором правовая реальность представляет собой комбинацию разрушающейся тоталитарной правовой системы и нарождающейся правовой системы демократического общества. Как правило, все основные характеристики этой переходной правовой реальности представляют собой комбинацию сущностных черт как тоталитарной правовой системы, так и демократической. Так, например, новые правовые нормы в посттоталитарной правовой системе сталкиваются со старыми неправовыми нормами; тенденции авторитаризма в правотворчестве и правоприменении сосуществует с элементами анархии; тенденции конструирования с элементами саморазвития; принципы монизма с принципами плюрализма и т.д.

Во-вторых, особенностью правотворчества и правоприменения в посттоталитарном обществе является то, что они осуществляются в условиях хаоса или дезорганизации переходного общества и его правовой системы. Например, польский исследователь Я. Щепаньский, понимает дезорганизацию переходного общества и его правовой системы как совокупность социальных процессов, приводящих к тому, что «действия, отклоняющиеся от нормы и оцениваемые негативно, превышают допустимый предел, угрожая установленному течению процессов коллективной жизни. Она заключается в дезинтеграции политико-правовых институтов, не выполняющих задач, для которых они созданы, ослаблении механизмов формального и неформального контроля, неустойчивости критериев оценок, появлении образцов поведения, противоречащих образцам, признанным допустимыми»[1].

Можно согласиться с приведенными рассуждениями, что посттоталитарные социумы лишаются традиционных для тоталитарного общества политико-правовых институтов, а также ин-

[1] *Щепаньский Я.Ю.* Элементарные понятия социологии: Пер. с польск./ Общ. ред. акад. А.М. Румянцева. — М., 1990. — 240 с.

статутов статусно-ролевой социальной идентификации и попадают вследствие этого в состояние «хаоса», «дезорганизации» или, по выражению М. Мамардашвили, в состояние «жизни после смерти»[1]. В этих дезорганизованных посттоталитарных обществах социальные и правовые ценности, нормы, образцы поведения начинают ориентироваться на принципиально иную систему отсчета, нежели в стабильном обществе. В таких условиях часть субъектов общества оказывается способной приспособиться к новым политико-правовым ценностям и нормам, получить новый социальный статус и место в формирующейся экономической и политической структуре. Другая часть не в состоянии или не желает принимать новые ценности, нормы, образцы поведения и пополняет слои маргиналов. Таким образом, в условиях быстрой, обвальной трансформации социума одни слои и группы нарождаются или получают приоритетное развитие, а другие теряют свою прежнюю роль.

В-третьих, для правотворчества и правоприменения в посттоталитарном обществе характерна амбивалентность (Э. Блейлер) правосознания людей, причины которой кроются в инертности сознания человека, неспособности его сразу освободиться от отжившей системы ценностно-правовых установок тоталитаризма, которая может декларативно отвергаться личностью, но продолжает существовать на уровне подсознания, определяя миропонимание человека, его ценности, интересы, поступки. Так, например, в переходных обществах проблема легитимации процедур разрешения противоречий и конфликтов стоит наиболее остро. Старые правовые нормы и правила урегулирования конфликтов утратили свою легитимность, а новые правовые нормы еще не установились, не стали стереотипными. Поэтому любые действия власти по разрешению острых социальных противоречий, как правило, встречают в обществе резкую критику. Например, неприменение высшей меры уголовного наказания против убийц и насильников расценивается в обществе как мягкотелость и нежелание бороться с тяжкими преступлениями, а применение — как жестокость, нарушение принципов гуманизма, норм международного права. Достаточно часто носителями этих взаимоисключающих точек зрения могут выступать одни и те же личности.

[1] *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию / Общ. ред. Ю.П. Сенокосова. - М., 1990. - С. 163-165.

Трудный путь современных посттоталитарных государств к правовому обществу усугублен и осложнен также целым рядом негативных факторов, унаследованных от прошлого, таких как многовековые традиции деспотизма и крепостничества, всевластия власти и бесправия населения, правовой нигилизм, отсутствие сколько-нибудь значимого опыта свободы, права и самоуправления, демократии, конституционализма, политической и правовой культуры, подчиненное положение общества в его отношениях с ничем не ограниченной и бесконтрольной властью и т.д. К современным негативным факторам можно отнести: отсутствие действенного механизма реализации новых правовых норм, необходимого количества подготовленных правоведов для осуществления правовой реформы, преобладание в ряде случаев в ходе ее осуществления узковедомственных, клановых или даже криминальных интересов и ряд других. Все это осложняет и без того непростую ситуацию с проведением правовой реформы в посттоталитарных странах, препятствует цивилизованному правоприменению в их правовом поле.

Правовая реформа в посттоталитарном обществе. Вопрос о возможности осуществления правовой реформы в посттоталитарном обществе является в современной философии права дискуссионным. Ряд исследователей утверждает, что правовую систему тоталитарного общества можно реформировать, другие убеждены, что правовая система тоталитаризма не подлежит «реформации». В этом их убеждает уже называвшаяся принципиальная несовместимость правовых систем тоталитаризма и демократии. По их мнению, необходимо не реформировать правовую систему тоталитаризма, а создавать или воссоздавать принципиально новую правовую систему. Иначе подобное «улучшение» на долгие годы инфицирует право переходного общества вирусами тоталитаризма. К сторонникам второй позиции относится и видный российский правовед С. Алексеев. По его мнению, после «многих десятилетий коммунистического господства сама логика необходимых перемен требует не столько «реформ» в общепринятом их понимании (многие коммунистические фантомы вообще не поддаются такого рода реформированию), сколько в первую очередь восстановления нормальных, естественных условий и механизмов жизнедеятельности»[1]. Однако такое разрушение «до основанья» государственных структур, «а затем» построение на их основе новых — очень сильно отдает нигилизмом, который в нашей стране уже имел место и оставил после себя печальную память. Истина, очевидно, лежит где-то посередине этих двух противоположных точек зрения: какие-то правовые институты, структуры, присущие только тоталитарному режиму и его политико-правовой системе, должны быть ликвидированы, а остальные реформированы, с сохранением всего положительного, что было создано в последние десятилетия существования советского общества, когда тоталитаризм в СССР видоизменился, приобрел более «мягкие», сглаженные формы.

[1] *Алексеев С.С.* Философия права. - М., 1997. — С. 64-78.

Таким образом, правовая реформа в России, как и в других посттоталитарных странах, теоретически возможна и она уже проводится на практике (со всеми ее плюсами и минусами). Реформирование правовой системы на демократических началах означает проведение комплексной государственно-правовой реформы, включающей реформирование законодательной, исполнительной и судебной власти.

ВЫВОДЫ

1. Важнейшим политико-правовым институтом современного общества является государство. Оно представляет собой основной источник законов и предназначено для организации жизни общества, самого государства и его структур в системе политических и правовых отношений.

2. Отношения между государством и личностью должны осуществляться на основе взаимной ответственности. Характер взаимоотношений государства и личности является важнейшим показателем состояния общества в целом, перспектив его развития.

3. Важнейшей задачей переходного периода развития посттоталитарного общества является создание правового государства. Его основными чертами являются: формирование гражданского общества, разделение власти, верховенство права, реальность прав и свобод граждан, политический и идеологический плюрализм и др.

4. Одной из самых сложных проблем юриспруденции России, других постсоветских стран, является проблема правотворчества и правоприменения. В ее основе лежит ряд причин: осуществление правотворчества и правоприменения в условиях посттоталитарного хаоса, дезорганизации правовой системы: амбивалентность правосознания личности в переходный период; широко распространенный в обществе правовой нигилизм; низкий уровень правоной культуры у населения и др.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какова роль политико-правовых институтов в социальной жизни человека?
2. Почему не может быть осуществлено право без политико-правовых институтов?
3. Что такое власть? Как соотносятся право и власть?
4. Что такое легитимация и какие существуют ее виды? В чем смысл понятий «легитимность» и «легальность»?
5. Как соотносятся суверенитет народа и права человека как принципы легитимации?
6. Как соотносятся государство и право и в чем смысл понятий «правление права» и «верховенство права»?
7. Что такое правовое общество? Каковы перспективы его формирования в России?

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев С. С.* Философия права. — М., 1997. — С. 64–78.
2. *Бачинин В. А.* Морально-правовая философия. — Харьков, 2000. — С. 113–169.
3. *Данільян О. Г.* Соціальні протиріччя у посттоталітарних системах: методологія дослідження та розв...язання. — Харьков, 1998. — С. 6–89.
4. *Зандкюлер Х. Й.* Демократия, всеобщность права и реальный плюрализм // Вопросы философии. — 1999. — № 2. — С. 35–50.
5. *Ильин И. А.* О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч.: В 2 т. — М., 1993. — Т. 1. — С. 166–208.
6. *Керимов Д. А.* Методология права. — М., 2000. — С. 484–501.
7. *Максимов С. І.* Правове суспільство: до проблеми формування // Правова держава Україна: проблеми, перспективи розвитку. — Харьков, 1995. — С. 12–14.
8. *Нерсесянц В. С.* Философия права: Учебник для вузов. — М., 1998. — С. 323–398.
9. *Рахимов Р. А., Хабибулин А. Г.* Политическая власть и право: проблемы семиотического анализа // Правоведение. — 2000. — № 2. — С. 16–27.
10. *Рац М. В.* К концепции открытого общества в современной России // Вопросы философии. — 1999. — № 2. — С. 23–33.
11. *Спиркин А. Г.* Философия. — М., 1999. — С. 658–669.
12. *Тихонравов Ю. В.* Основы философии права. — М., 1997. — С. 299–348, 420–426.
13. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 136–146.
14. *Хёффе О.* Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. — М., 1994. — С. 33–39, 215–236.
15. *Четвернин В. А.* Демократическое конституционное государство: введение в теорию. — М., 1993.
16. *Щепаньский Я. Ю.* Элементарные понятия социологии: Пер. с польск./ Общ. ред. акад. А. М. Румянцева. — М., 1990.

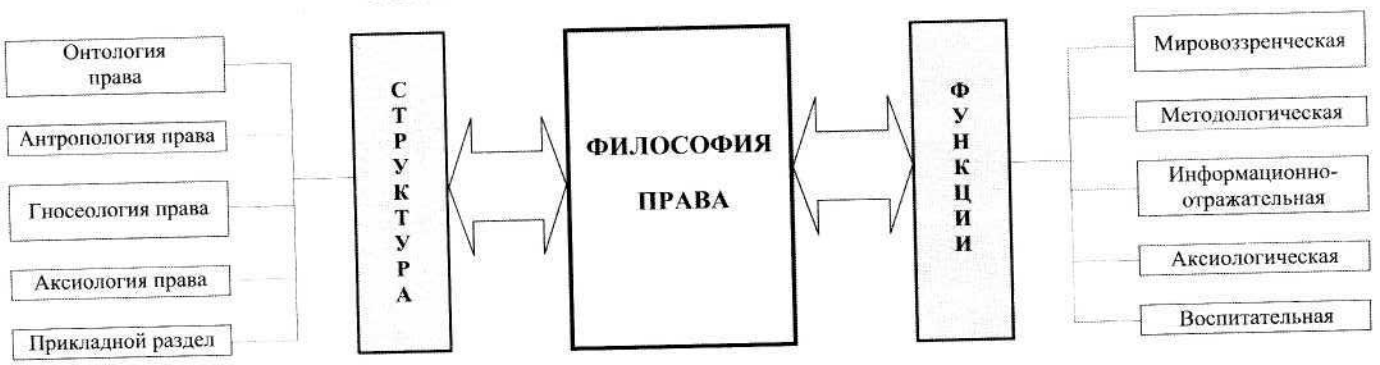
УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРИЛОЖЕНИЯ

Альбом схем

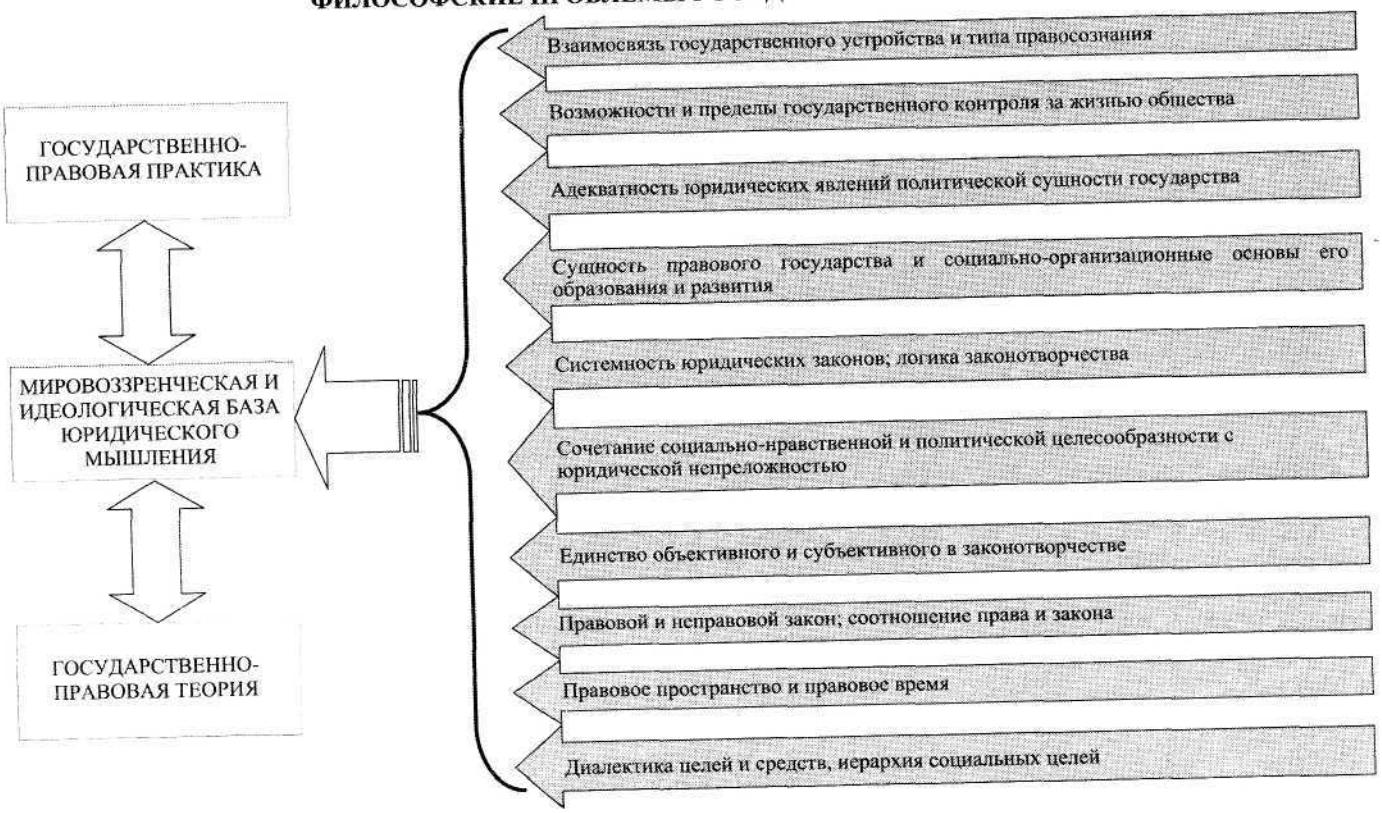
ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

ПРАВО КАК ПРЕДМЕТ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА



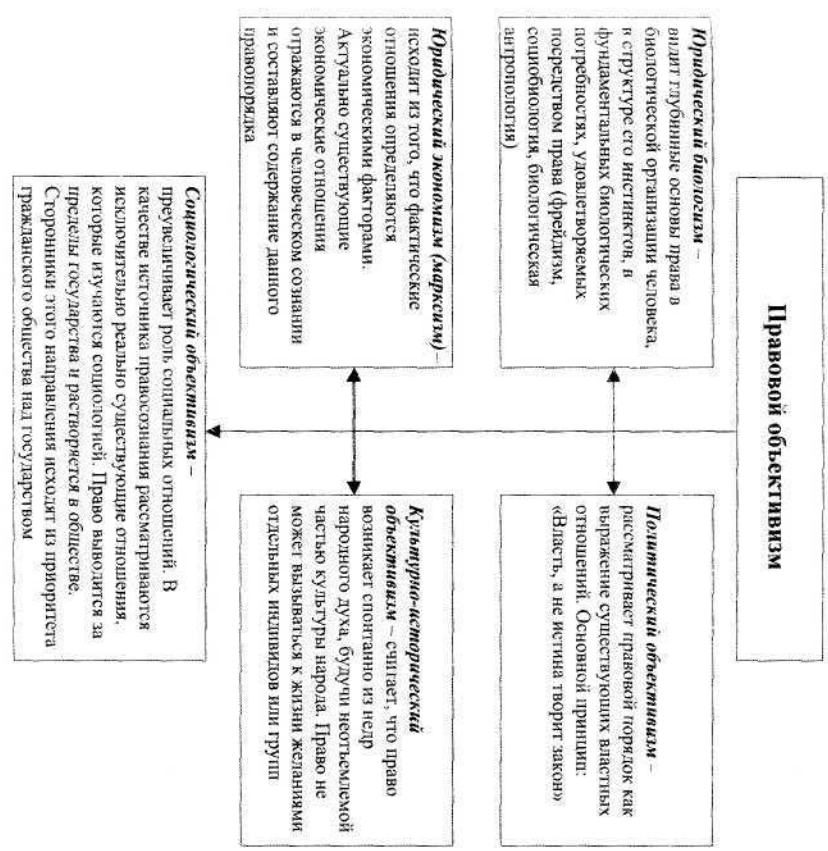
ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

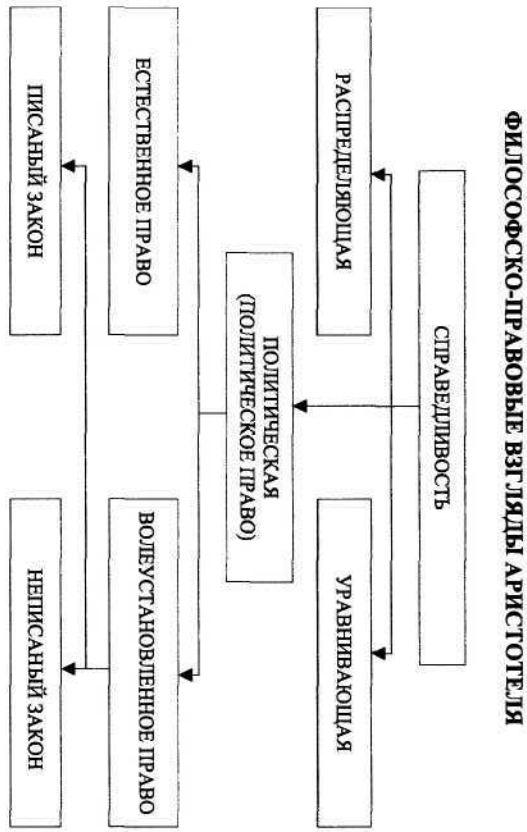


ПРАВО В ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

ИСТОРИЧЕСКИЙ ТИП ОБЩЕСТВА	**Догосударственные общества с родоплеменной организацией**	**Классовые общества с элементами рабовладения**	**Классовые общества с феодальной социальной организацией**	**Капиталистическое общество, основанное на частной собственности**	**Посткапиталистические общества**
Доминирующее мировоззрение	Синкретичное мировоззрение	Мифологическое мировоззрение	Религиозное мировоззрение	Юридическое мировоззрение	Политическое мировоззрение
Доминирующая форма социальной организации и регуляции	Обычно-традиционная регуляция, предание, обычай, ритуал	Единство религиозной формы и политического содержания	Религиозно-церковная регламентация	Формализующий, нивелирующий способ организации всех сфер общественной жизни	Политическое манипулирование в юридической форме
Базовая характеристика права	Власть обычая (традиции) как право	Рационально-процессуальное (ситуативное) выражение обычая и общественной практики	Статусное право, «одухотворенный формализм»	Право как естественное и универсальное состояние общества и гражданина	Право как власть; отчужденный характер правового бытия

Типология концепций естественного права
В зависимости от акцентируемых ключевых категорий (понятий)
В зависимости от понимания смысла права
В зависимости от способа обоснования идеи права
В зависимости от выделения эпох в развитии философии
Космологические – апеллируют к такой инстанции, как мировой порядок
Рационалистические – апеллируют к разуму
Антропологические – апеллируют к природе человека
«Старое» естественное право – характерно для обществ, где предполагалось природное неравенство людей и справедливость трактовалась с акцентом на групповые привилегии
«Новое» естественное право
Натуралистические
Деонтологические
Логоцентрические
Классические
Современные
Различаются трактовкой онтологического статуса естественного права


Правовой объективизм
Юридический биологизм – видит глубинные основы права в биологической организации человека, в структуре его инстинктов, в фундаментальных биологических потребностях, удовлетворяемых посредством права (фрейдизм, социобиология, биологическая антропология)
Юридический экономизм (марксизм) – исходит из того, что фактические отношения определяются экономическими факторами. Актуально существующие экономические отношения отражаются в человеческом сознании и составляют содержание данного правопорядка
Социологический объективизм – преувеличивает роль социальных отношений. В качестве источника правосознания рассматриваются исключительно реально существующие отношения, которые изучаются социологией. Право выводится за пределы государства и растворяется в обществе. Сторонники этого направления исходят из приоритета гражданского общества над государством
Политический объективизм – рассматривает правовой порядок как выражение существующих властных отношений. Основной принцип: «Власть, а не истина творит закон»
Культурно-исторический объективизм – считает, что право возникает спонтанно из недр народного духа, будучи неотъемлемой частью культуры народа. Право не может вызываться к жизни желаниями отдельных индивидов или групп



УЧЕНИЕ О ПРАВЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Уравнивающая справедливость – существует в сфере обмена и проявляется в уравнивании того, что составляет предмет обмена. Применяется в области гражданско-правовых сделок, возмещения вреда, преступления и наказания

Распределяющая справедливость – предполагает распределение всего, что можно разделить между членами общества (власть, почести, выплаты). Допускается как равное, так и неравное наделение людей соответствующими благами

СПРАВЕДЛИВОСТЬ – предполагает отношение человека к другим людям, а не к себе, и состоит в воздаянии каждому своего

ПРАВО – это действие справедливости в божественном порядке человеческого общежития

Праведное (справедливое) известное действие, уравненное в отношении к другому человеку в силу определенного способа уравнения

- Естественное
- Положительное

Человеческое

Естественное право – общее для всех живых существ (животных и людей)

- Право народов – право, относящееся только к людям

Божественное право

- Естественное божественное право – непосредственные выводы из естественного закона
- Позитивное божественное право – право, данное Богом еврейскому народу

ТРАКТОВКА ПРАВА ГУГО ГРОЦИЯ

ПРАВО В КАНТОВСКОМ ПОНИМАНИИ

КАНТОВСКИЕ ПРИНЦИПЫ ПРАВОПОРЯДКА

ПРАВОПОРЯДОК

Априорные принципы правопорядка		
Свобода каждого члена общества как человека	**Равенство человека с каждым другим как подданного**	**Самостоятельность каждого члена общества как гражданина**

Виды автономии личности		
Моральная автономия, предполагающая, что человек сам способен понимать, что есть добро и зло. Следовательно, он не нуждается в государстве которое должно быть выведено из моральной сферы. В данном случае моральная сфера становится делом гражданского общества	***Утилитарная автономия,*** предполагающая, что человек сам знает, что для него хорошо и что плохо, что выгодно и что нет. Следовательно, государство не должно осчастливливать людей	***Гражданская автономия***, которая предусматривает, что человек соглашается жить только по таким законам, в составлении которых он принимал участие

КАНТОВСКАЯ ТЕОРИЯ ИМПЕРАТИВОВ

ЧЕЛОВЕК

Человек – эмпирическое явление (феномен), поэтому все его поведение подчинено всеобщей каузальной и внешней необходимости. Все поведение человека – это совокупность необходимых причинно-следственных связей, поэтому его поступки несвободны

Человек – это трансцендентальная сущность (ноумен), ему присуща свобода, его поступки являются актом свободной воли, независимой от внешних детерминаций. Свободная воля одновременно является и моральным законодателем (установлением), и добровольным исполнителем моральных правил (максима разума)

УЧЕНИЕ ОБ ИМПЕРАТИВАХ

ИМПЕРАТИВЫ – **правила, содержащие объективное принуждение к поступку определенного вида**

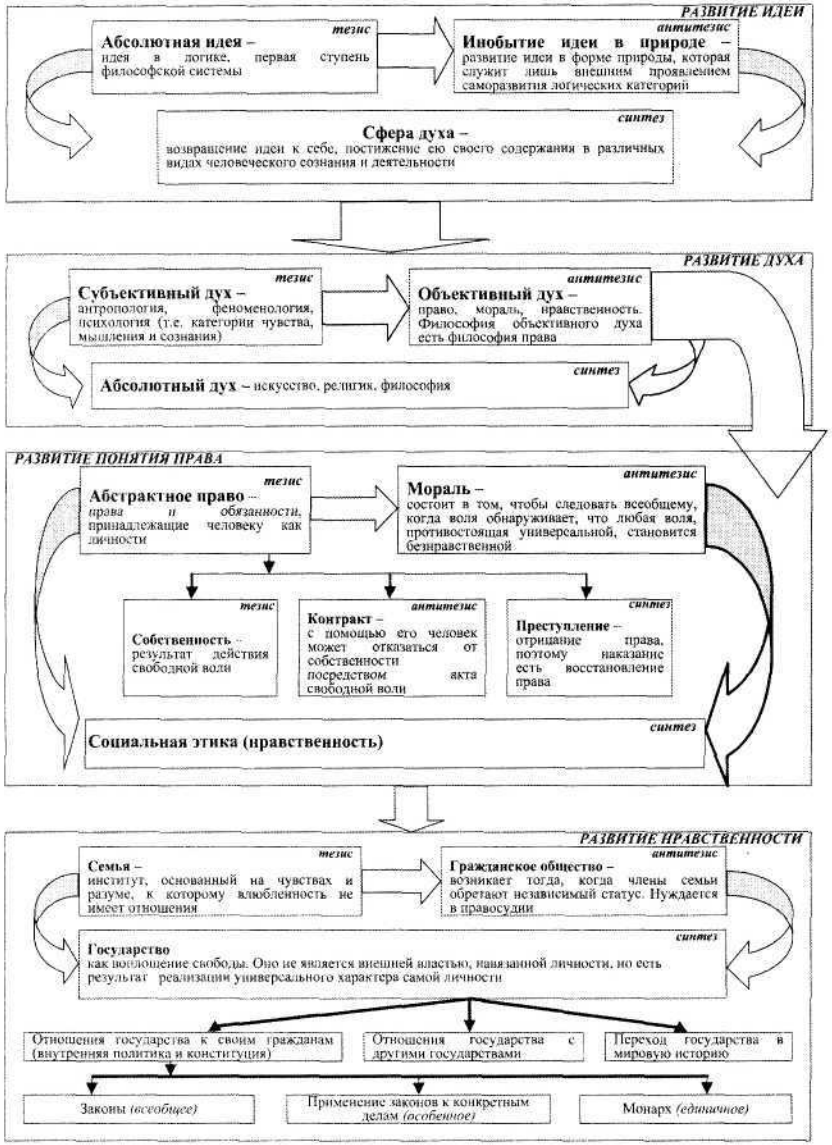
Гипотетические императивы – требования, которые следует соблюдать в качестве необходимых условий, чтобы достичь поставленных целей. Поступки, осуществляемые под действием таких императивов, квалифицируются не как моральные, а как легальные, т.е. вполне приемлемые и одобряемые обществом. Это поступки, формально совпадающие с действиями закона

Категорический императив (социальные требования) – нравственный закон. Он не навязан человеку извне, но находится в нем самом. В качестве закона он обладает следующими качествами: объективностью, абсолютностью, необходимостью, универсальностью. В качестве такового он запрещает делать людям то, что, став всеобщим правилом поведения, привело бы к разрушению основ цивилизованного общежития

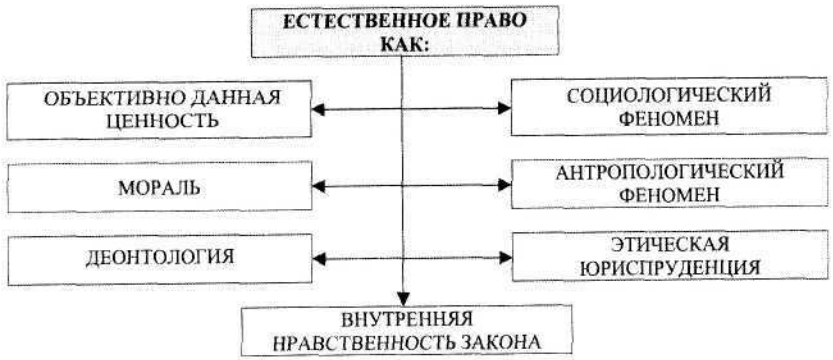
«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом».
Эта формулировка подразумевает требование того, чтобы человек как разумное существо поступал в соответствии с требованиями уважения к закону, осознания своего долга

«Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству».
Эта формулировка подразумевает требование того, чтобы каждый человек относился к другому всегда бескорыстно, виля в нем только самоценность

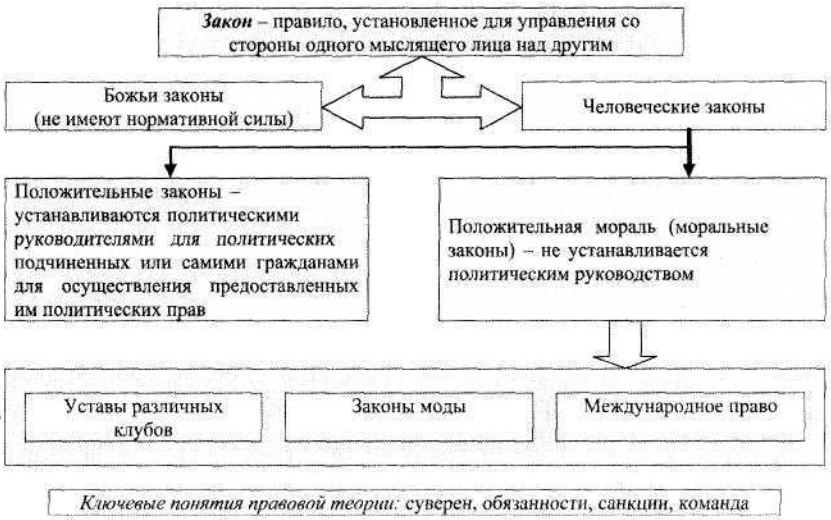
ГЕГЕЛЕВСКАЯ ВСЕОБЪЕМЛЮЩАЯ СИСТЕМА РАЗВИТИЯ ИДЕИ



СУЩЕСТВУЮЩИЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

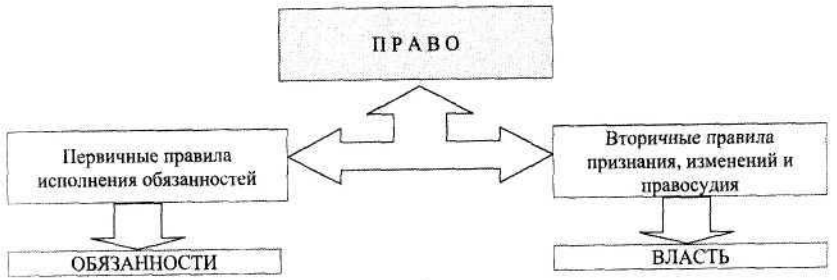


КЛАССИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ ДЖОНА ОСТИНА

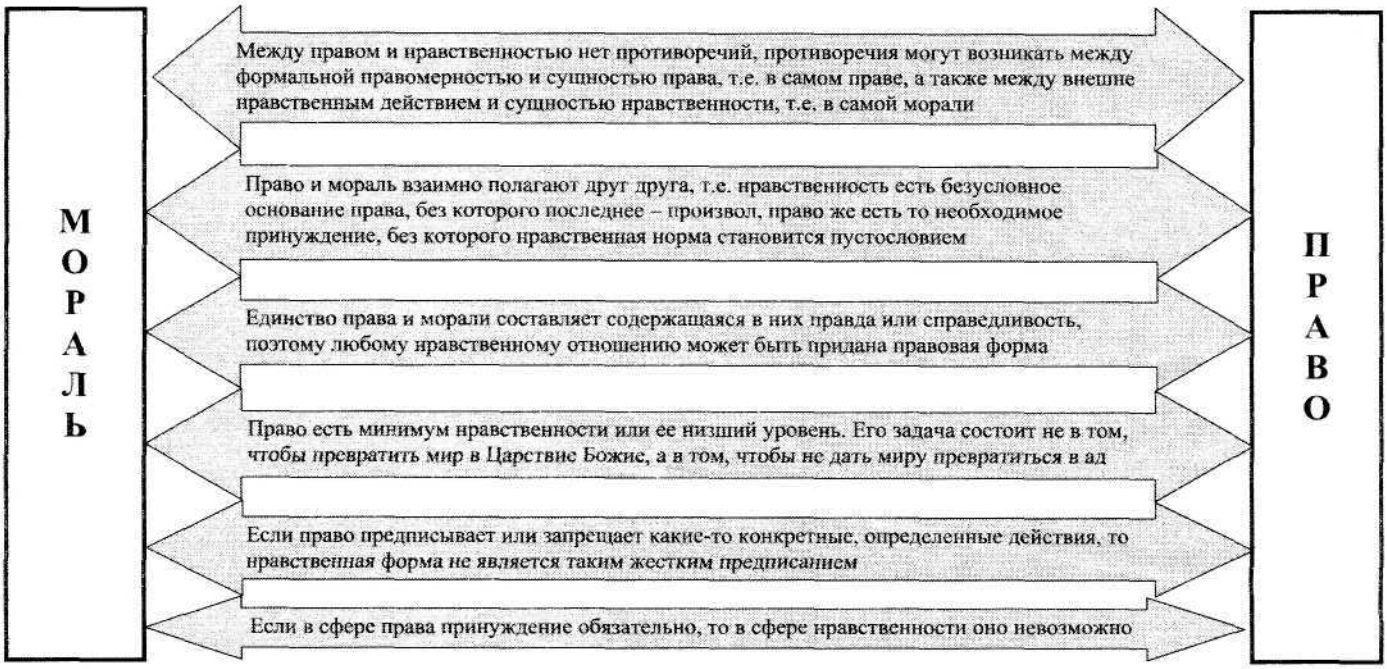


Ключевые понятия правовой теории: суверен, обязанности, санкции, команда

ТРАКТОВКА ПРАВА Г. ХАРТА



СООТНОШЕНИЕ ПРАВА И МОРАЛИ ПО ВЛ. СОЛОВЬЕВУ



ФЕНОМЕН ПРАВА В ФИЛОСОФСКИХ КАТЕГОРИЯХ

КЛАССИФИКАЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ ПО НАИБОЛЕЕ ОБЩИМ ОСНОВАНИЯМ

По сферам общественной жизни

- **Материальные ценности** – ценностные значения природных объектов и предметных ценностей (средств труда и вещей) непосредственного потребления. Это естественное благо, заключенное в природных богатствах, потребительная ценность продуктов труда, культурное наследие прошлого и т.п.
- **Социально-политические ценности** – ценностное значение социальных и политических явлений, событий, политических актов и действий. Это социальное благо социально-политических явлений и прогрессивное значение исторических событий. Критерием ценностного значения тут выступает общественное благо, свобода и т.п.
- **Духовные ценности** – нормативная, предписательно-оценочная сторона явлений общественного сознания, выражающаяся через соответствующие формы. Особое место тут занимает культура как ценность интегрального порядка, объединяющая ценности-идеалы, ценности-свойства вещей и ценности-вещи

По носителям ценностей

- ***Индивидуальные (личные) ценности*** – ценностная значимость предмета, явления, идеи для конкретного человека. Они определяются склонностями, вкусами, привычками, уровнем знаний и другими индивидуальными особенностями человека
- **Групповые ценности** – ценностная значимость предметов, явлений, идей для каких-либо общностей людей. Имеют большое значение для жизнедеятельности социальных групп, сплачивая входящих в них индивидов едиными ценностными ориентациями
- **Общенародные и общечеловеческие ценности** – ценностная значимость предметов, явлений, идей для данного общества или в целом для мирового сообщества

По иерархии

- **Низшие ценности** – ценности, имеющие второстепенное значение для человека и общества и без которых нормальное функционирование человека и общества не нарушается
- **Фундаментальные ценности** – блага, необходимые для нормального удовлетворения материальных и духовных потребностей человека и без чего общество не может функционировать и развиваться
- **Высшие ценности** – часть материальных, духовных и социально-политических ценностей, которые имеют общенародное и общечеловеческое значение. Это мир, жизнь человечества, справедливость, свобода и т.п.

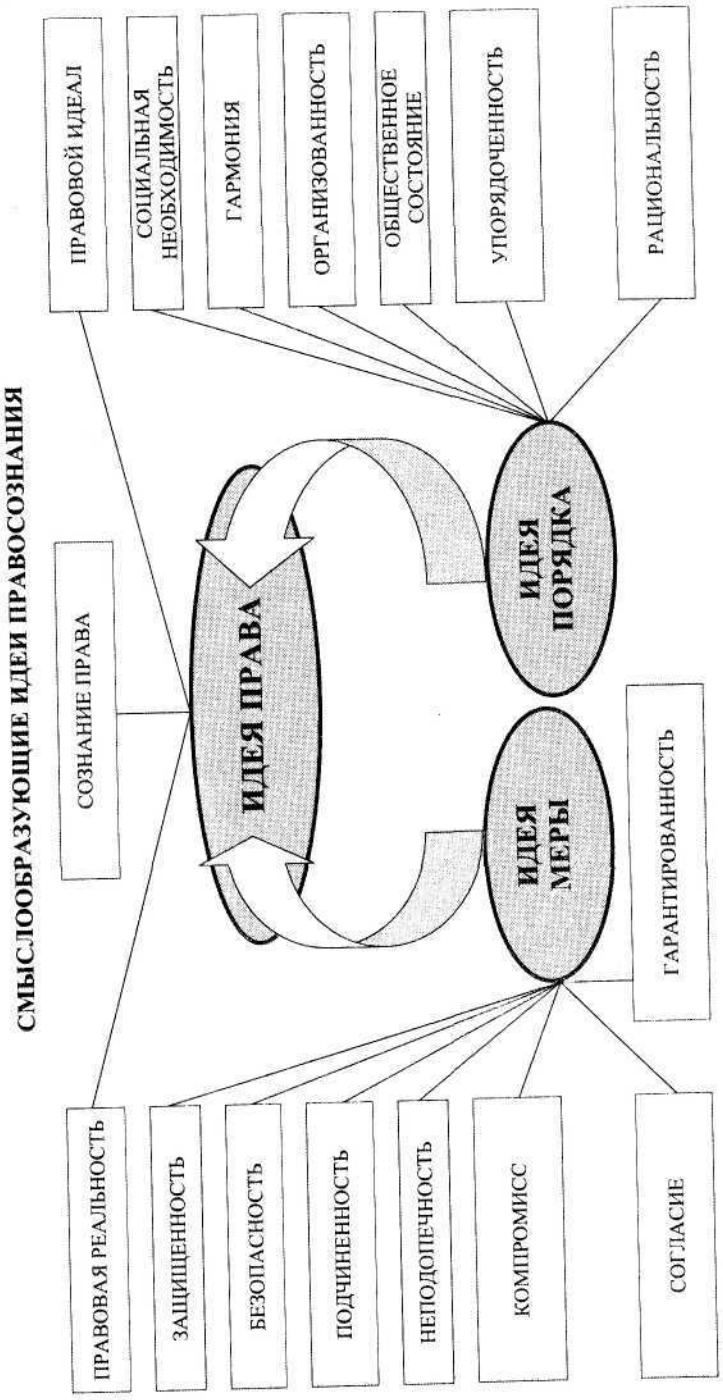
ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ

- **Моральные ценности** – это явления нравственной культуры, посредством которых удовлетворяются общественные и индивидуальные потребности в преодолении противоречий между поведением личности и интересами общества
- **Эстетические ценности**. Этими ценностями могут обладать предметы и явления природы, доступные человеческому созерцанию; сам человек (его облик, поступки); вещи, создаваемые людьми и образующие «вторую природу»; продукты духовной деятельности; произведения искусства
- **Религиозные ценности** – это ценности, непосредственно связанные с человеческой верой в Бога. Подавляющее большинство религиозных ценностей рассматривается как культурное достояние культуры человеческой цивилизации
- **Гносеологические (познавательные) ценности** – это ценностное значение процесса и результатов познавательной деятельности человека, прежде всего знаний во всем их многообразии. Степень их значимости определяется мерой адекватности, правильности отражения в сознании субъекта объективной реальности, а также эффективностью знаний в развитии общества

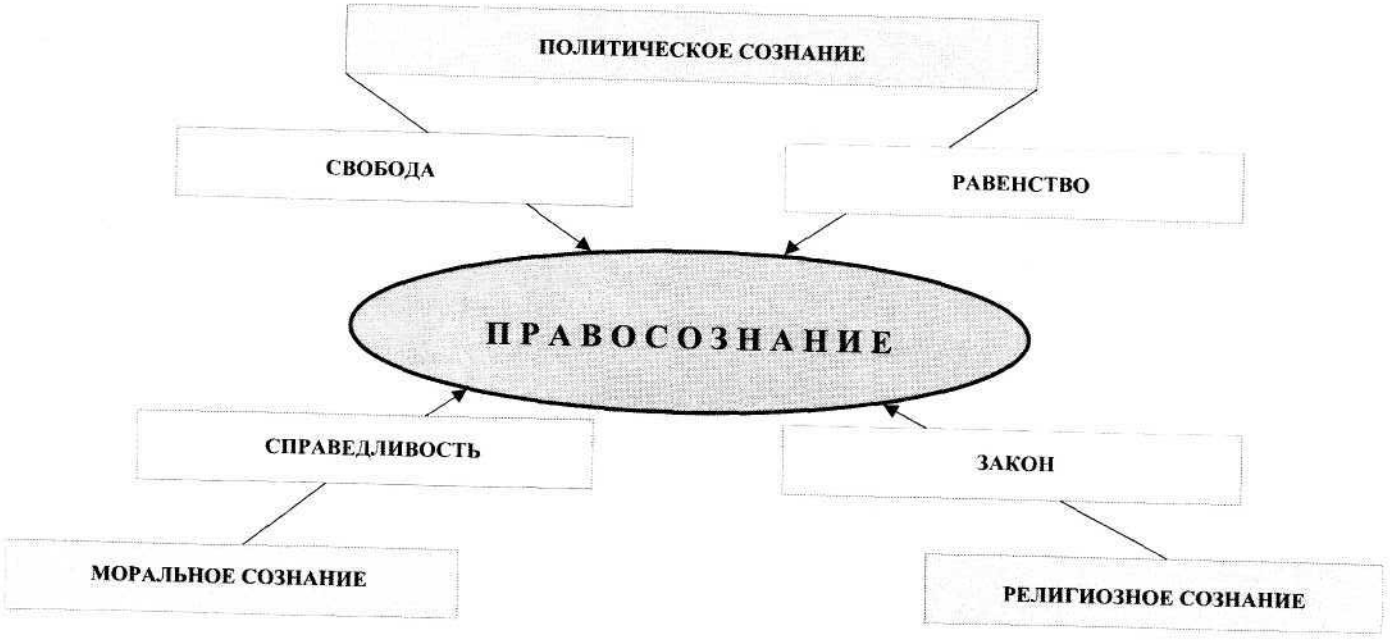
ВЫСШИЕ ЦЕННОСТИ

- **Жизнь как ценность** – рассматривается как индивидуальный синтез всех иных ценностей, функционирующих в данном обществе
- **Здоровье как ценность**. Это естественная, непреходящая, абсолютная жизненная ценность, занимающая одну из самых верхних ступеней на иерархической лестнице ценностей. От степени обладания здоровьем зависит уровень удовлетворения практически всех потребностей человека
- **Свобода как ценность** – в общефилософском плане это способность человека действовать в соответствии со своими интересами и целями, опираясь на познание объективной необходимости

ПРАВОСОЗНАНИЕ
Формы бытия правосознания
Институциональная форма – существует в виде документов и живого процесса мышления юристов-профессионалов, который согласуется с обязательной нормой и подчиняется ей как критерию правильности и законосообразности суждений и решений. Это сфера «законоположений», «юридического закона», «действующего права»
Неинституциональная форма – недокументальная и неофициальная форма правового мышления, воли и чувств, существующая в виде живого процесса или акта сознания. Эти процессы могут фиксироваться в знаковой форме (теоретические труды, документы, правовая литература)
Способы мышления
Обыденное правосознание – представления, чувства и волеизъявления людей, их субъективное отношение к действующему праву; знания о существующих законах и их оценка; убеждения о правомерности или неправомерности судебных действий; убеждения в справедливости или несправедливости самих законов. Эта сфера образует массовое общественное мнение вокруг действующего права, поддерживая его или требуя изменений
Теоретическое правосознание – юридические доктрины, создаваемые теоретиками права, а также обсуждение правовых вопросов и проблем, проблем справедливости, законности, взаимных прав и обязанностей общества и личности, основополагающих институтов законодательства

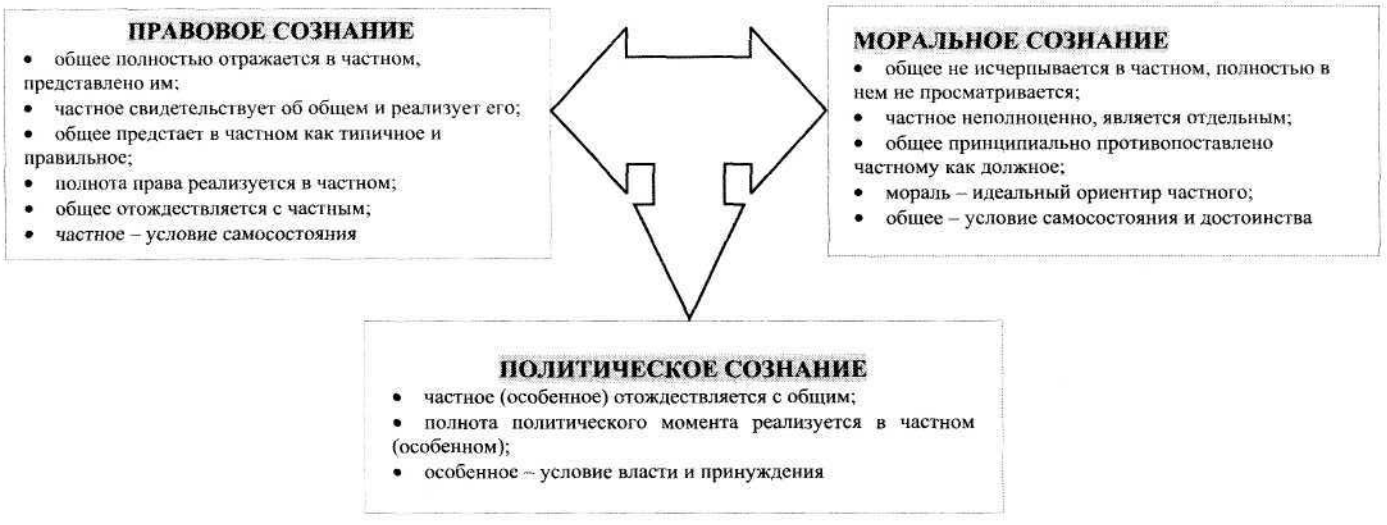

СМЫСЛООБРАЗУЮЩИЕ ИДЕИ ПРАВОСОЗНАНИЯ
ПРАВОВОЙ ИДЕАЛ
СОЦИАЛЬНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ
ГАРМОНИЯ
ОРГАНИЗОВАННОСТЬ
ОБЩЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ
УПОРЯДОЧЕННОСТЬ
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
СОЗНАНИЕ ПРАВА
ИДЕЯ ПРАВА
ИДЕЯ ПОРЯДКА
ИДЕЯ МЕРЫ
ГАРАНТИРОВАННОСТЬ
ПРАВОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ
ЗАЩИЩЕННОСТЬ
БЕЗОПАСНОСТЬ
ПОДЧИНЕННОСТЬ
НЕПОДОПЕЧНОСТЬ
КОМПРОМИСС
СОГЛАСИЕ

ПРИРОДА ОСНОВНЫХ КАТЕГОРИЙ ПРАВОСОЗНАНИЯ

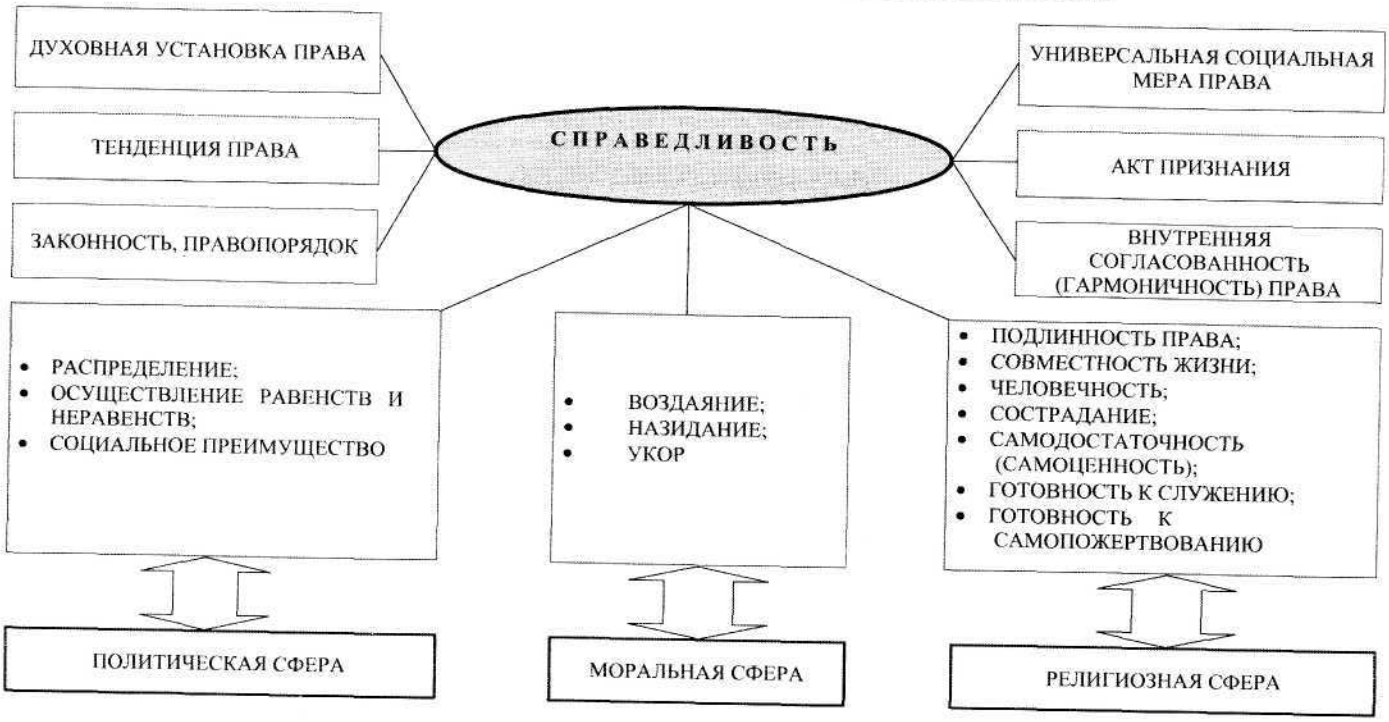


ДИАЛЕКТИКА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ БАЗОВЫХ ФОРМ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

(в контексте категорий «общее» и «частное» («особенное»))



СОДЕРЖАНИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ КАК ПРАВОВОЙ ЦЕННОСТИ



ОСНОВНЫЕ ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА СОВРЕМЕННОЕ ПРАВО

ПЕРСОНАЛИИ

АВГУСТИН Аврелий *(354 — 430)* - христианский философ, теолог, один из «отцов церкви». Философско-правовые воззрения Августина Аврелия наиболее полно представлены в его трактате «О граде Божием». В нем Августин утверждает, что человечество знает две истории двух «градов». Первая — это история светских государств, являющихся царствами зла и несправедливости. Вторая — история христианской церкви, которую Августин называет «Царством Божиим на земле». Подобно тому как в человеческой жизни есть шесть основных периодов — младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость и старость, в истории двух «градов» также имеется шесть эпох. Первая простиралась от Адама до Великого Потопа, вторая — от Ноя до Авраама, третья — от Авраама до Давида, четвертая — от Давида до Вавилонского пленения, пятая — от Вавилонского пленения до Иисуса Христа и шестая от Христа до грядущего Страшного суда. Если светские государства подчинятся церкви, то их судьба будет благоприятной, в противном случае обитатели «града Божиего» обретут вечное блаженство, а население «земного града» будет обречено на вечные муки.

АКВИНСКИЙ Фома *(1225—1274)* — крупнейший средневековый мыслитель-теолог. Главный труд Фомы Аквинского «Сумма теологии» содержит, наряду с разнообразной философской проблематикой, учение о праве и государстве. В отличие от Аристотеля, считавшего государство естественной формой человеческого общежития, Фома Аквинский видел в государстве создание человеческого гения, подобие произведения искусства. Процесс управления государством аналогичен тому, как Бог правит миром, а душа руководит телом. Главной объединяющей силой, без которой государство распалось бы, является воля правителя. Начало, консолидирующее все усилия государства, должно быть единым. Поэтому наилучшей формой правления является монархия. Поскольку власть монарха производна от Божественной власти, монархия — высший тип государства.

Правитель подобен Богу-Творцу. Его воля приводит в движение социальную жизнь. Он — воплощение коллективной личности народа. Если главная задача государя — быть кормчим, то главная добродетель народа — повиновение воле кормчего. Фома Аквинский различает три разновидности права: вечное, естественное и человеческое. Вечное право — это совокупность принципов Божественного руководства миропорядком. Естественное право вытекает из законов вечного права и распространяется на всех живых существ, включая человека. Оно предписывает чтить Бога и осуществлять его волю в земных делах. Человеческое право изменчиво, на нем лежит печать случайного и преходящего. Оно зависит от природы конкретного государства, характера правления и множества других частных факторов. Учение Фомы Аквинского с XIV века является официальной доктриной римско-католической церкви, а сам он причислен к лику ее святых.

АНДРЕЕВ Даниил Леонидович *(1906—1959)* — русский философ, поэт. Андреев воссоздает картину трагической участи мировой цивилизации в целом и славянского культурного мира в частности. Ставит две глобальные проблемы, имеющие непосредственное отношение к морально-правовой философии. Первая связана с историческим осмыслением прошлого российской государственности. Вторая включает феномен государственности во всемирно-исторической перспективе. Андреев использует особый, «трансфизический» метод исследования, позволяющий обращаться не только к объемам, доступным для обычного человеческого восприятия, но и проникать в миры запредельной, «трансфизической» реальности. Для Андреева история двойственна: она складывается не только из очевидных фактов и событий, но и из таких форм, которые пребывают в иных измерениях пространства и времени и не попадают в поле зрения науки. Эта вторая область является сферой «метаистории». Соответствующей двойственностью обладает и историческое познание. С одной стороны, это обычная историческая наука, изучающая видимые факты, а с другой — это «метаисторическое» познание, проникающее в глубь «метаисторического космоса» с борющимися в нем благими силами света и демоническими силами тьмы. Эта борьба, по мнению Андреева, определяла тысячелетнюю историю российской государственности.

АПЕЛЬ Карл-Отто *(род. 1922)* — немецкий философ, один из основоположников современной версии философии постмодерна. По определению Апеля, «философия сегодня сталкивает-

ся с проблемой языка как основоположной проблематикой научного образования понятий и теорий и своих собственных высказываний, а это значит — осмысленного и интерсубъективно значимого выражения познания вообще». Анализирует роль языка не только в герменевтических процедурах «понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия», осуществляющихся в рамках субъект-объектного отношения, а, прежде всего, в контексте субъект-субъектного отношения. Обосновывает нормы права через реальную коммуникацию, которая носит процедурный характер. Поддерживает точку зрения, согласно которой право выступает условием возможности социальной интеграции на основе коммуникативного взаимодействия, а также как власть разума, воплощенного в общение субъектов. Критерием легитимности правовых норм является их соответствие коммуникативной реальности, то есть когда они заслуживают свободного признания со стороны любого члена правового сообщества. Реализовать такую идею позволит лишь процедура демократического законодательства. Поэтому в правовом обществе законотворческий процесс занимает центральное место в механизме социальной интеграции.

АРИСТОТЕЛЬ *(384 — 322 до н. э.)* — великий древнегреческий философ, стоящий у истоков европейского, сугубо рационалистического стиля философствования. Важное место в теории Аристотеля занимает практическая философия, исследующая бытие человека в социуме и различные виды его деятельности. Для Аристотеля огромное теоретическое и практическое значение имел вопрос о наилучшем государственном устройстве, поскольку назначение человека состоит в том, чтобы жить в государстве. По Аристотелю, государство — это множество входящих в единую целостность элементов, которые не должны быть унифицированы. Любое стремление превратить его в подобие некоего монолита ценой ликвидации разнокачественности элементов губительно и для целого и для его частей. Для людей жить всем вместе, владеть общей собственностью и при этом избегать разногласий и распрей не так легко. Стремиться к единому надо, но это должно быть относительное, а не абсолютное единство, в противном случае возникает не наилучшее, а наихудшее из государств. Аристотель провел разграничение между естественным правом и условным. Первым он назвал право, которое повсеместно имеет одно и то же значение, независимо от того, признают ли его люди и как они его толкуют. Условным правом являются конкретные законоположения, принимаемые людьми, и строящиеся на основе этих законов отношения между ними.

БАКУНИН Михаил Александрович *(1814-1876)* русский мыслитель, теоретик анархизма и революционер-практик. Бакунин поставил во главу угла своей теории гегелевскую идею прогресса цивилизации как неуклонного возрастания степени свободы. Единственное, чему обязан подчиняться человек, — это естественные законы. Все действия сознательных субъектов должны быть направлены на то, чтобы утверждать человеческую свободу в социальных сферах. Основным препятствием на этом пути является государство. Идеологическим орудием несвободы, помогающим государству в укреплении и поддержании его власти, является религия. Эти два оплота социального деспотизма необходимо уничтожить. Человеческий разум, способный возвыситься над религиозными предрассудками, и волевой напор практических усилий, сокрушающих государственные институты, должны расчистить социальное пространство для свободного общества и свободной личности. К таким выводам Бакунина приводит логика анархического деструктивизма и антиэтатизма.

БЕНТАМ Иеремия *(1748—1832)* — английский теоретик права и морали. Создатель основ утилитаризма как социально-философского и этико-правового учения, опирающегося на принцип полезности. Противник теорий естественного права. В своей главной работе «Деонтология, или наука о морали» он пытался последовательно провести идею торжества пользы и удовольствия, а также мысль о том, что главная цель развития цивилизации состоит в максимализации меры общей пользы путем установления гармонии между индивидуальными и общественными интересами. Считал, что каждый человек при соблюдении морали и права должен руководствоваться принципом взвешенного сопоставления возможных удовольствий и страданий. Сводя интересы общества к сумме интересов отдельных индивидов, Бентам считал, что частное стремление каждого заботиться только о себе ведет в конечном итоге к увеличению общей суммы счастья в государстве. Видел в либеральных ценностях, свободной торговле, расширении избирательного права путь к процветанию государств. Выступил с резкой критикой теории общественного договора Ж.-Ж. Руссо за ее возможность пробуждать в массах бунтарские настроения, способные нарушить стабиль-

ность общественной жизни, нанести существенный вред гражданам и государству, уменьшить общую сумму удовольствий.

БОГДАНОВ (МАЛИНОВСКИЙ) Александр Александрович *(1873— 1928)* — русский философ, писатель, один из создателей современной теории систем. Богданов рассматривал человеческую деятельность как единство противоположных векторов — организующего и дезорганизующего. Любой продукт духовно-практического творчества, в том числе и система правовых норм, предстает как сложноорганизованное целое, упорядочивающее опыт многих предыдущих поколений. Архитектоническая структурированность сообщает нормативным системам устойчивость, способность противостоять силам дезорганизации и хаоса. Важной категорией в концепции Богданова является понятие «организованная пластичность». Оно позволяет выявлять в нормативных системах гибкость внутренних связей и объяснять логику исторических и ситуативных перегруппировок элементов. Общество в качестве системы — это сочетание внешних факторов естественного характера с внутренними, производными от активности социальных субъектов. Общественной системе свойственно стремиться к состоянию порядка и равновесия, неуклонно повышать степень ее организованности и достичь, в конечном счете, такого уровня, до которого оно само, естественным образом, без специальных усилий субъектов никогда не сумело бы возвыситься.

БОДЕН Жан *(1530-1596)* - французский юрист и публицист. Ему принадлежит обоснование государственного приоритета над всеми иными социальными институтами, включая и церковь. Впервые ввел понятие суверенитета как отличительного признака государства. В своей книге «Шесть книг о республике» Боден проводит идею о суверенном государстве, имеющем возможности защищать права автономного лица и решительно утверждать принципы мирного сосуществования различных социально-политических сил внутри страны. Государство определял как правовое управление многими хозяйствами или семействами. Политическим идеалом Бодена было светское государство, имеющее возможности обеспечить право и свободу для всех. Наилучшим способом для поддержания правопорядка он считал сильную монархию. Под суверенным государством понимал верховную и неограниченную государственную власть, противопоставляя такое государство средневековому феодальному государ-

ству с его раздробленностью, социальной неравноправностью и ограниченной властью королей. Считал, что основными признаками суверенного государства должны быть: постоянство верховной власти, ее неограниченность и абсолютность, единство и неделимость. Только так власть может обеспечить единое и равное для всех право. Суверенитет для Бодена не означает суверенитета самого государства. Для него субъектом суверенитета является не государство, а конкретные властители (монарх, народ в демократических республиках), то есть государственные органы. В зависимости от того, кто является носителем суверенитета, Боден выделяет и формы государства: монархия, аристократия, демократия.

БАЛЛА Лоренцо *(1405 или 1407— 1457)* - итальянский гуманист, приверженец философии и этики Эпикура, которую противопоставлял христианскому аскетизму и этике стоиков. На основе глубокого и всестороннего анализа античного римского права Балла создал научную основу дальнейших научных разработок в области юриспруденции. В выборе критериев (прежде всего моральных), лежащих во главе угла правовых норм и оценок, Балла опирался на соответствующую трактовку личных интересов человека, исходя из того, что каждый человек стремится к собственному благу. С этой точки зрения честная личность — это личность, сделавшая правильный выбор в пользу максимального удовлетворения собственных интересов, уважая при этом интересы других. Положив в основу правовой этики личностный интерес и сделав его моральным критерием, Балла призывает руководствоваться в оценках человеческих поступков не абстрактными моральными или правовыми принципами, а конкретными жизненными условиями, определяющими выбор между добрым и плохим, между полезным и вредным. Такой моральный индивидуализм оказал существенное влияние на дальнейшее развитие европейского правоведения, подвел новую идеологическую почву под нравственно-правовые ценности будущего буржуа Нового времени.

ВЕБЕР Макс (Карл Эмиль Максимилиан) *(1864— 1920)* - немецкий социолог и социальный философ. Внес заметный вклад в разработку проблемы легитимной власти в государстве. Под легитимным господством Вебер понимал власть, которую признают управляемые индивиды. Выделяя несколько типов господства, он называл первый из них легальным, то есть таким,

при котором подчиняются не личности, а установленным законам, подчиняются не только управляемые, но и управляющие (чиновники). Формально-правовой принцип, лежащий в основе легального господства, позволяет управлять в соответствии со строго рациональными правилами, невзирая на лица, чины и звания. Второй тип легитимного господства Вебер называет традиционным. Он основывается не только на законности, но, в первую очередь, на общем признании священности древних традиций властвования и подчинения. Традиционное господство может носить геронтологический (власть старейшин), патриархальный (власть племенных вождей) и патримониальный (власть монарха) характер. Третий тип легитимного господства, харизматический, предполагает власть, основанную на личной преданности вождю или пророку, на уверенности всех в его необыкновенном даре. Поскольку власть харизматического лидера не подкреплена законом, дающим ему право на неограниченное господство, он вынужден постоянно изыскивать средства и способы подтверждения своей необыкновенности. Характерным свойством харизматичности является ее способность трансформироваться в культ личности лидера. Если под легальным типом господства Вебер подразумевал правовое государство, то в харизматической модели господства он изобразил не только феномен отдаленного прошлого, но и приближающегося будущего.

ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих *(1770— 1831)* — один из наиболее видных представителей немецкой классической философии. Философско-правовые воззрения изложены Гегелем в его сочинениях «Конституция Германии», «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве», «Философия права» и «Энциклопедия философских наук». Гегель рассматривал динамику исторического развития права как процесс увеличения степени свободы. Право, как осуществленная свобода, проходит три основные ступени, названные Гегелем «абстрактным правом», «моралью» и «нравственностью». На уровне абстрактного права свобода человека проявляется как его право владеть собственностью. На ступени морали субъект права должен уже не только обладать собственностью, но и иметь развитое правосознание, уметь оценивать свои и чужие поступки с точки зрения справедливости и законности, иметь представление о мотивационных проблемах правонарушений и преступлений. И,

наконец, на уровне нравственности личность должна выказывать способность к жизнестроительству и правотворчеству, активно участвовать в деятельности гражданского общества и государства. Гегель ставит государство выше всех остальных социальных форм, считая, что только оно дает человеку возможность вести полноценную жизнь цивилизованного субъекта.

ГЕЛЬВЕЦИИ Клод Адриан *(1715—1771)* — французский философ, крупнейший представитель французского Просвещения, идеолог революционной французской буржуазии XVIII века. В классической традиции Просвещения корни идеи сверхъестественного и религии искал в темноте и невежестве людей, в чувстве страха смерти, в организованном обмане одних людей другими. Человек, по Гельвецию, — природное существо, наделенное чувствами, сознанием, страстями, и является основой общества. Из чувственной природы человека Гельвеций выводил движущее начало общественной жизни — принцип эгоизма, себялюбия. Выдвинул идею о том, что в деятельности людей, направленной на самосохранение и приобретение жизненных благ, следует искать ключ к объяснению социальных и правовых процессов. Утверждал равенство природных умственных способностей людей всех рас и национальностей. Причину неравенства умов видел в различном воспитании и различных условиях жизни. Будущее общество представлял правовым и свободным от сословного деления и сословного неравенства.

ГЕРАКЛИТ *(ок. 540-480 до н. э.)* - один из первых древнегреческих философов. Для Гераклита мирозданием правит высший закон — Логос. Он господствует над всем сущим. Даже Солнце не вправе нарушить его требования. Если оно преступит то, что ему предписано, его настигнут Эринии, блюстительницы порядка и правды. В той же степени это касается и людей, которые не могут существовать в атмосфере беззакония. «Все человеческие законы питаются единым божественным. Ибо последний господствует насколько ему угодно, довлеет всему и все побеждает». Долг человека состоит в том, чтобы твердо знать свое место в мировом порядке и не пытаться что-либо изменить в нем. Живой, размеренный пульс мирового целого требует от людей, чтобы они согласовывали свою жизнь и деятельность с его ритмами. Но к этому способны далеко не все и в наименьшей степени — простолюдины, демос. Гераклит, сам будучи аристократом по крови и духу, с большой неприязнью относился к демократа

ческим умонастроениям и к тем, кто превозносил требования толпы. В его представлении толпа глуха к требованиям Логоса, она вся во власти тленного и ее излюбленное занятие состоит в том, чтобы «набивать свое брюхо, подобно скоту». Только мудрецам-философам дано мыслить и говорить разумно, опираться на знание всеобщего и на основе этого знания создавать законы и строить жизнь государства.

ГОББС Томас *(1588— 1679)* — английский философ. В книге «Левиафан» Гоббс изложил свое учение о человеке, государстве и праве. Именем библейского чудовища Левиафана он назвал государство. Являясь гарантом безопасности живущих в нем людей, государство оберегает их от внешних врагов и внутренних распрей. Одновременно оно защищает частную собственность граждан и их права в области торговли и предпринимательства. Власть государства имеет не божественное, а земное происхождение. Она возникает в результате общественного договора людей с целью их защиты. Верховная власть имеет абсолютный характер и не несет перед подданными никакой ответственности за свои действия. Граждане не вправе протестовать или добиваться изменения формы правления. Государство — это могучий «смертный бог», требующий от всех полного послушания. Подобный абсолютизм в глазах Гоббса оправдан, так как это единственная серьезная альтернатива естественному состоянию «войны всех против всех». В теории Гоббса имеется формула права как совокупности санкционированных государством норм и законов. В ней нет речи о естественных правах и прирожденных свободах личности. Это объяснялось особенностями «смутного времени», когда любой разумный человек готов был уступить свои права и свободы монарху, чтобы тот, в свою очередь, обеспечил ему безопасность и надежный социальный порядок.

ГРОЦИЙ Гуго де Гроот *(1583— 1645)* — голландский гуманист, теоретик права, государственный деятель. В своем наиболее известном сочинении «О праве войны и мира» Гроций исследует вопросы международного, гражданского, уголовного права, войны и мира, власти и государственного устройства. Решая вопрос о том, что такое право вообще, Гроций анализирует правила, возникшие «путем установления», и правила, вытекающие из «самой природы», соответственно — «право волеустановленное» и «право естественное». Право волеустановленное «изменяется во времени и различно в разных местах», его источником может

быть либо воля Бога (право божественное), либо воля людей (право человеческое). Естественное право всегда «тождественно самому себе», оно существует независимо как от произвола людей, так и от воли Бога, хотя его предписания и не расходятся с Божественной волей. Вера в Бога и в особые Божественные законы (изложенные в Священном Писании) сочетается у Гроция с уверенностью в том, что даже если бы Бога не было, то естественное право все равно бы существовало. Источник естественного права лежит в контролируемом разумом стремлении человека к общению, которое в своей основе имеет чувство самосохранения. Эта особенность присуща человеку как существу «высшего порядка». Способом противостоять насилию и организовать мирные формы общения является создание людьми государства «не по Божественному велению, а добровольно». «Государство есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы».

ГУГО Густав (1768-1844) — немецкий философ, правовед, основатель исторической школы права. Считал, что эволюция права осуществляется сама по себе, приспосабливаясь к потребностям и запросам времени, поэтому людям лучше не вмешиваться в нее, а придерживаться издревле устоявшихся проверенных и освященных опытом порядков и правил. Действующее в государстве законодательство не сводится только к совокупности тех распоряжений, что навязываются обществу извне. Право как частное, так и публичное возникает само по себе, спонтанно. Гуго полагал, что эволюция права подобна эволюции языка. Как язык не устанавливается договором и не вводится по чьему-либо указанию, так и право создается не только и не столько благодаря правотворчеству, сколько путем самостоятельного развития, через стихийное самообразование соответствующих норм общения, одобряемых народом в силу их адекватности жизни. Позитивное право производно от права обычного, которое исходит из недр <<народногосознания».

ГУССЕРЛЬ Эдмунд *(1859-1938)* - немецкий философ, создатель феноменологического учения. Оказал своими работами большое влияние на становление феноменологической социологии, экзистенциализма и персонализма. Разработанный Гуссерлем феноменологический метод предназначен для выявления идеальных, «чистых» сущностей исследуемых предметов. Эти сущности пребываю!, согласно Гуссерлю, во вне опытных, внеис-

торических структурах человеческого сознания. Они проявляют себя в пространстве смыслов как феномены. С позиций феноменологического метода социокультурный мир предстает в его трансцендентальном измерении как субъективная реальность. Феноменологический метод позволяет выделить различные уровни социокультурных феноменов — языковый, психический, предметный, смысловой и тем самым приблизиться к их наиболее глубокому пониманию. С его помощью происходит отбрасывание всего множества противоречащих друг другу мнений и погружение в царство чистых истин. Особое место в учении Гуссерля занял концепт жизненного мира, под которым он понимал совокупность всех действительных и возможных опытных данных повседневного человеческого существования. Содержательным ядром жизненного мира являются базовые знания человека о стандартных ситуациях деятельности с сопутствующим им смысловым нормативным ценностным содержанием. В жизненном мире имеются особые смысловые сферы религиозного, художественного, научно-познавательного, нравственного, правового характера. Нормативно-правовая сфера составляет предмет изучения для феноменологической философии и социологии права.

ДЕКАРТ Рене *(1596— 1650)* — великий французский мыслитель, основатель философского рационализма. Создал новую антропологию. В трактате «Страсти души» он определял добродетели и пороки как имманентные свойства человеческой природы. Не обусловленные ни сверхъестественными силами, ни влиянием внешних, социальных обстоятельств, они являются выражением общей антропологической конституции, результатом разнообразных смешений ее отдельных качеств. То, что проявляется как моральность и имморальность, — это «привычки души», предрасполагающие людей к определенным умонастроениям и действиям. Одни люди находят внутри себя силы для овладения своими страстями, а другие к этому не способны. Но в обоих случаях источником различных форм социального поведения оказываются антропологические особенности их психики и разума. Антропоцентризм Декарта проявляется и в сфере сугубо методологических проблем, касающихся обоснования нового метода философского познания. Взяв за основу принцип сомнения, Декарт утверждает, что человек может сомневаться во всем, кроме своего собственного существования. Индивидуальное мыслящее «Я» — это абсолют, перед которым бессильны любые сомнения: «Я мыслю, следовательно, я существую». Способность к рациональному мышлению - исходная для философского познания. Разум, а не вера, не страсти, не инстинкты, не интуиция — альфа и омега философствования о мире и о человеке, о нормах и ценностях, о морали и праве.

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович *(1821-1880* - великий русский писатель-мыслитель, философские воззрения которого оказал» огромное влияние на отечественную и европейскую философскую мысль XX века. В творчестве Достоевского ведущее место заняли размышления над двумя возможностями вероятных социально-исторических изменений. Первая -- это укрепление религиозных, нравственных и правовых устоев социальной жизни. Вторая - движение через моральное разложение общества к распаду, хаосу и беспредельному господству «карамазовщины». Находясь в пункте исторического разветвления, откуда открывались пути к возрождению и к распаду, Достоевский пытался постичь глубинные сущностные закономерности обеих возможностей. Наблюдения за происходящим и размышления все более склоняли мыслителя к мысли, что победит, скорее всего, вторая возможность. Поэтому ведущее место в его творчестве заняла тема уголовных и политических преступлений. Он первым начал исследовать криминальное сознание людей, которые через некоторое время ввергнут страну в пучину социальных катастроф. Выведя в своих произведениях новый тип героя-разрушителя, Достоевский предугадал, что именно будущие раскольниковы и иже с ними станут вершителями русских революций, архитекторами и строителями тоталитаризма.

ДЮРКГЕЙМ Эмиль *(1858-1917)* -- французский социолог и философ, чьи исследования имели большое значение для разработки философских и социологических проблем правоведения. Основным предметом социологии для Дюркгейма являлась особая реальность, состоящая из социальных фактов, которые существуют объективно, независимо от индивидов и способны оказывать на них и их поведение принудительно-регулятивное воздействие. Одно из ведущих мест в теории Дюркгейма занимает тема общественной солидарности, под которой он понимал социальные связи, объединяющие людей друг с другом в общественные группы. Дюркгейм выделял две формы солидарности - механическую и органическую. Первая преобладала в архаических обществах и основывалась на неразвитости личностных

особенностей индивидов, на сходстве исполняемых ими общественных функций, на растворенности отдельного в общем. Для механической солидарности характерно репрессивное право, предусматривающее строгие наказания для каждого, кто нарушил общепринятые нормы. Органическая солидарность возникает в обществе с разветвленной системой разделения труда, где каждый занят своим делом и может выбрать деятельность, соответствующую его наклонностям, позволяющую развивать способности и таланты. Индивиды с развитым личностным самосознанием ощущают свою связь с общественным целым. Испытываемое ими чувство солидарности способно крепить социальный порядок. Органической солидарности соответствует реститутивное (восстановительное) право, задача которого состоит в том, чтобы постоянно исправлять нарушения существующего положения вещей. Поддерживая отношения солидарности, оно стремится сглаживать остроту возникающих социальных коллизий. Охватывая области гражданского, коммерческого, процессуального, административного и конституционного права, оно способствует сохранению отношений кооперации. Поэтому Дюркгейм называет реститутивное право также правом кооперативным. Задача государства, которое представляет собой коллективный разум, управляющий жизнедеятельностью всего общественного организма, заключается в том, чтобы обеспечивать органическую солидарность, сглаживать противоречия между управленческим механизмом и интересами, правами и свободами частных лиц. Дюркгейм сравнивает государство с тяжелой машиной, которая пригодна только для общих и простых работ. Неприспособленная к бесконечному разнообразию частных обстоятельств, она поневоле все придавливает и нивелирует. Чтобы этого не происходило, необходимы промежуточные или вторичные ассоциации граждан, играющие роль буфера между государством и индивидом. По существу, Дюркгейм развивает идеи правового государства и гражданского общества как необходимых составляющих цивилизованного социума.

ИЛЬИН Иван Александрович *(1882— 1954)* — русский философ и правовед. Исследовал проблемы государственного суверенитета, природы международного права, сущности монархического и республиканского правосознания. Основные философско-правовые сочинения — «Понятия права и силы. Опыт методологического анализа», «О монархии и республике». Ис-

следуя природу «живого», общественного и индивидуального правосознания, утверждал, что в тех условиях, когда оно пребывает в неразвитом или кризисном состоянии, утратив связь с религиозными и нравственными устоями общественной жизни, оно вырождается в действующее в государстве позитивное право, одновременно подтачиваются и основы правопорядка. Главным трудом своей жизни И. А. Ильин считал книгу «О монархии и республике», где вскрываются глубинные ориентации человеческой психики, стимулирующие у одних людей развитие монархических умонастроений, а у других — республиканских. Эти ориентации присутствуют в виде внутренних душевных склонностей, ищущих реализации во всех доступных сферах. Вторгаясь в область отношения человека к государственной власти, они обретают формы либо монархического, либо республиканского правосознания. Отдавая предпочтение монархическому правосознанию, Ильин утверждает, что, пока жизнедеятельность современных народов будет основываться на существовании парной, моногамной семьи, возглавляемой отцом и являющейся «микромоделью» монархии, в ориентациях массового правосознания будут проявляться монархические настроения.

КАМЮ Альбер *(1913—1960)* — французский философ-экзистенциалист, писатель, лауреат Нобелевской премии. Камю, принадлежа к плеяде видных французских философов-экзистенциалистов, предпринял попытку взглянуть на существование общества и государства сквозь призму категории абсурда. В его понимании абсурд — это состояние, когда разрушилась традиционная иерархия ценностей, все перемешалось и исчезла возможность усмотрения в сущем высшего смысла. Вместе с ней исчезли границы между добром и злом, подвигом и преступлением, правопорядком и хаосом. Камю констатирует, что Новое время в европейской истории ознаменовалось чередой постоянных нападок человеческого разума на Бога, религию, нравственные заповеди и правовые нормы. В результате это привело к тому, что человек остался один на один со своим своеволием. Бросив вызов Высшему судье, встав на путь метафизического бунта, человек уподобился рабу, пожелавшему низложить господина. Но результат этого восстания оказался неожиданно страшен: в опустошенном мироздании человеческое существование утратило высший смысл. Амбиции и непомерная гордыня обернулись ощущением никчемности жизни. Стали обыденностью разномасштаб-

ные злодейства — от мелких преступлений до государственного терроризма и мировых войн. При этом, считал Камю, значительная доля ответственности за происшедшее должна быть возложена на социально-политическую философию, оправдывающую деструктивные инициативы индивидов и масс.

КАНТ Иммануил *(1724— 1804)* — великий немецкий философ. Правовая философия Канта основывается на его антропологическом учении, согласно которому история не беспредельна, а имеет своей задачей полное развитие человеческих способностей. Через смену поколений осуществляется продвижение к будущей гармонии. Основным средством этого продвижения мудрая, но суровая природа выдвинула антагонизмы между людьми. В результате нескончаемой вражды мир погряз в преступлениях. Укротить антагонизмы, обуздать зло можно только путем построения цивилизованного общества, где нормы и законы права наделяют каждого такой мерой свободы, что она может успешно сочетаться со свободой других. Право по своей сути публично и является средством внешнего принуждения. Учитывая существование правовых норм, люди подчиняются им не из-за сознания внутреннего долга, а из-за страха наказания. Соблюдение правовых норм составляет как бы первую ступень на пути к нравственному поведению. Нормы права содержат в себе тот минимум нравственности, без которого общество не может нормально существовать. Право не требует от людей взаимной любви. Люди могут недолюбливать, презирать и даже ненавидеть друг друга, но, подчиняясь законам, они не должны давать волю своим чувствам. Взамен же право гарантирует поддержание цивилизованного правопорядка. Эти гарантии предполагают наличие принудительно осуществляемых законов, защиту собственности и личных прав, равенство граждан перед законом, возможность разрешения споров в судебном порядке.

КЕЛЬЗЕН Ганс *(1881 — 1974)* — австрийский юрист, философ, правовед, представитель философско-правового неопозитивизма. Один из основателей нормативизма в праве. Считает, что наиболее адекватной теорией о праве есть разработанное им «чистое учение о праве». Для него все, что не является законом (позитивным правом), — это мораль. Учение о чистом нраве призвано освободить правоведение от такой морали. Кельзен различает мир сущего и мир должного, а природу права относит исключительно к миру должного. Поэтому если допущена несправедливость, то должно быть действие (санкция) как следствие этой несправедливости. Кельзен ставит вопрос о нормативной (обязательной) силе права. Правовая норма у него обусловливается силой другой, более высокой, нормы. Устремление к более высокой норме имеет границу, которой является «основная норма». Она не может быть установлена никаким авторитетом, а лишь предложена, чтобы право было возможным. Основная норма предписывает подчинение конституции и, следовательно, законодателю. Подход Кельзена несколько смягчает статус права как команды. Зависимость права от государства переводится из сферы фактического в сферу логического. Кельзен предлагает концепцию «полномочий», что означает действие права не потому, что оно является «силой власти», а потому, что имеет полномочия на принудительное применение силы. По мнению Кельзена, государство отличается от стаи разбойников лишь тем, что имеет полномочия на принудительное подчинение. Тем самым обеспечивается переход от «силы» к «легальности», от приказов к норме, от реальности к логическому должному.

КИСТЯКОВСКИЙ Богдан Александрович *(1868- 1920)* — русский правовед и социальный философ. Кистяковский работал в области методологических проблем философии и социологии права. Исследовал социально-исторические предпосылки правового государства. Рассматривал право с двух позиций: право — это социальное явление, средство контроля общества над индивидом; право — воплощение надысторических ценностей, благодаря которым оно занимает центральное место в сфере культуры. Считал проблему генезиса и сущности права одной из важнейших социогуманитарных проблем, удовлетворительное решение которой возможно лишь на пути интегрального научного подхода, способного преодолеть односторонность сугубо юридической, социологической или психологической методологий. Он утверждал, что только синтез, объединение познавательных возможностей указанных подходов на базе общей философии культуры открывает возможность построения аутентичной теоретической модели правовой реальности. Кистяковский создал синтетическую теорию права, согласно которой право базируется на четырех социокультурных феноменах: аналитическом, соответствующем позитивистской концепции; социологическом, где право — форма социальных отношений; психологическом, отвечающем психологическому понятию права; нормативном, соот-

ветствующем аксиологическому понятию права. В теории правового государства Кистяковского выделяются три аспекта: методологические основы учения о правовом государстве; теория прав человека как ядро концепции правового государства; концепция «правового социализма», в центре которой — «право на достойное существование». «Естественные», изначально присущие людям права, по мнению Кистяковского, ограничивают государственную власть, выступают основой и дополнением подзаконной власти и составляют основу фундаментальных принципов правового государства. Они должны охраняться правом. Отсюда — концепция о субъективных публичных правах, основным из которых является «право на достойное существование». Считал, что правовой нигилизм — отсутствие уважения к правопорядку — привел к тому, что право воспринимается не как правовые убеждения, а как принудительные правила, поэтому и правосознание соответствует полицейскому государству.

КОНТ Огюст *(1798— 1857)* — французский философ, один из создателей современной социологии и основоположник позитивизма как направления социальной мысли. Предложил рассматривать социальную, в том числе и морально-правовую, реальность с антиметафизических позиций: не искать высших начал и причин, а исследовать наблюдаемые явления, факты, процессы и на основе этих наблюдений выявлять закономерности. Для него любая общность — это целостный организм, скрепляемый социальными связями нормативного и ценностного характера. Индивиды, функционирующие внутри этих общностей, руководствуются двумя видами инстинктов -- эгоистическими и социальными («военным», «производительным», «изобретательским» и др.). Конт создал концепцию исторического развития цивилизации, предполагающую прохождение трех ступеней-фаз — теологическую, метафизическую и позитивную. Теологической фазе соответствуют государственные формы военно-авторитарного правления, возникшие на основе представлений о Божественном происхождении правителей. Завершилась эта фаза вместе с феодализмом. Развитие мореплавания, торговли, ремесел, научные открытия и технические изобретения, распространение критических умонастроений расшатали веру в Бога и в Божественное происхождение верховной власти. Вместе с Ренессансом наступает метафизическая эпоха, когда философствующий разум начинает активно плодить разрушительные воззре-

ния, подрывать устои социального порядка, создавать атмосферу ментальной анархии. Третью, позитивную фазу Конт относит к современной ему социальной действительности.

КРОПОТКИН Петр Алексеевич *(1842-1921)* - русский мыслитель, теоретик анархизма. Утверждал, что государство по своей сущности является преступной организацией, поскольку позволяет сильным осуществлять насилие над слабыми. Наиболее эффективным противоядием против бесчеловечности государства выступает, согласно Кропоткину, теория и практика анархизма, позволяющая путем разрушения властных институтов уничтожить источник несправедливости и насилия. В отличие от социологов, ратовавших за уничтожение только капитала, был настроен более радикально и выступал за уничтожение капитала и государства. Кропоткин считал, что отношения в обществе должны регулироваться не нормами права, этим варварским наследием прошлого, а нормами нравственности, взаимными добровольными соглашениями и народными обычаями. Особое место в творческом наследии Кропоткина занимают сочинения, посвященные проблемам пенитенциарной системы. Внимание к этим вопросам возникло у него под воздействием двух факторов: первый — это работа в качестве секретаря Забайкальского комитета по тюремной реформе, второй — пребывание в качестве заключенного в Петропавловской крепости и в тюрьмах Лиона и Клэрве (Франция). Итогом явилось фундаментальное исследование «В русских и французских тюрьмах» (1906).

ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм *(1646- 1716)* — немецкий философ. Философское учение Лейбница построено на предположении, что мир, созданный Богом, — наилучший из всех возможных. Но тут же встает вопрос: как возможно то многообразие форм зла, которыми насыщено существование людей? Ответ гласит: пороки и преступления не оторваны от добра и справедливости. Зло — это инобытие добра. Оно является необходимым условием существования добра. Вместе они уравновешивают друг друга благодаря высшей премудрости Бога и позволяют существовать всеобщей гармонии. Лейбниц охарактеризовал собственную философскую позицию как теодицею — систему доводов, оправдывающих Бога в глазах тех, кто утверждал, будто избыток пороков и преступлений на земле — это результат либо злого умысла, либо слабости высших сил, не сумевших сотворить совершенный миропорядок. Бог желает людям только доб-

ра, а земное зло — это, согласно Лейбницу, одно из условий, позволяющих этому миру быть наилучшим. Лейбниц разработал особую, отличную от естественного права науку — номотетику (от греческого, *nomos* — закон и *thesis* — утверждение) — прототип современной законодательной политики, а также сделал существенный вклад в разработку проблем логической природы права. Он подчеркивал, что логика учит не столько «верно» мыслить, сколько со знанием дела ставить и решать задачи юридического характера.

ЛОКК Джон *(1632—1704)* -- выдающийся представитель английской морально-правовой философии. Локк выступил против учения Декарта о «врожденных идеях», утверждая, что источником знаний является внешний опыт. Человек рождается без каких-либо идей, знаний и представлений о моральных принципах и правовых нормах. Мозг новорожденного — это «чистая доска» и лишь на протяжении жизни эта «чистая доска» заполняется приобретенными знаниями, идеями, представлениями о морально-правовых нормах. У человека нет врожденной предрасположенности к моральному, законопослушному поведению. Эту способность он обретает вместе с накоплением социального опыта. Главная задача социализации состоит в том, чтобы научить человека всегда поступать в соответствии с велениями разума. Руководствуясь накопленным опытом, действуя по собственному разумению, человек обязан развивать свою способность совершать поступки, соответствующие моральным и правовым предписаниям. В двух «Трактатах о правлении» Локк выступает против традиционных взглядов на верховную власть, согласно которым Бог дает избранным властвовать над другими и делает это право наследуемым и неотъемлемым. По его мнению, власть в государстве имеет не Божественную, а земную, светскую сущность и является результатом общественного договора. Несоблюдение властью принципов договора дает подданным право на сопротивление, борьбу за свои права.

ЛЮТЕР Мартин *(1483— 1546)* — немецкий реформатор, основоположник немецкого протестантизма. Права и обязанности человека как члена общества Лютер обосновывает с религиозно-моральной точки зрения и усматривает смысл своего учения в спасении силой только одной веры. В личной вере он усматривает нечто абсолютно противоположное вере в авторитеты. Жизнедеятельность человека, согласно Лютеру, есть исполнение обязанности перед Богом, которая реализуется в обществе, но не обществом определяется. Общество и государство должно предоставить правовой простор для реализации такой обязанности. Человек должен добиваться от властей священного и непререкаемого права на действия, предпринимаемые во имя искупления вины перед Богом. Исходя из этого, лютеранское представление о свободе совести можно определить следующим образом: право верить по совести — это право на весь образ жизни, который диктуется верой и выбирается в соответствии с ней. В требовании того, что не нужно ничего другого, кроме слова Божиего, выражена антипатия к рациональному. Отсюда и отношение Лютера к философии: слово и ум, теология и философия должны не смешиваться, а ясно различаться. В трактате «К христианскому дворянству немецкой нации» он отвергает учение Аристотеля, поскольку оно отвращает от истинной христианской веры, без которой невозможна счастливая общественная жизнь, нормальное функционирование государства и его законов.

МАКИАВЕЛЛИ Никколо *(1469 -1527)* - итальянский социальный мыслитель, драматург, поэт. Как опытный политик и дальновидный мыслитель, Макиавелли был озабочен бедами Италии, раздираемой на части внутренними усобицами и внешними агрессиями. Н. Макиавелли мечтал, чтобы Италия превратилась в целостное государство с сильной властью и надежными законами. Объединить ее силою католицизма, как о том мечтал Данте, было невозможно, поскольку церковь успела утратить значительную часть своего былого авторитета и народ не пошел бы за ней. Оставался военно-политический путь. Для его осуществления необходим был политический лидер большого масштаба, умеющий искусно вести политические игры и обладающий военным талантом. Фигуре такого лидера Макиавелли посвящает свое главное сочинение «Государь». В нем он последовательно проводит мысль о том, что для достижения такой высокой цели, как объединение Италии, пригодны все доступные средства, в том числе аморальные и преступные. Мыслитель убежден, что иного пути просто не существует. Он выступает как трезвый реалист, предпочитающий меньшее зло ради того, чтобы избежать большего зла.

МЕРТОН Роберт Кинг *(р. 1910)* — американский социолог. Результаты его исследований имеют важное значение для понимания дезорганизационных процессов в социальных системах.

Внес значительный вклад в дальнейшую разработку дюркгеймовской категории аномии. В работе «Социальная структура и аномия» Мертон выявил различные типы поведенческих реакций на кризисное состояние общественной системы как законопослушного, так и агрессивно-криминального характера. Если для Дюркгейма аномия — это в значительной степени объективное состояние социального организма, то для Мертона — это субъективная форма мироотношения, средство приспосабливания к дисфункциональным сбоям государственного механизма.

МОНТЕСКЬЕ Шарль Луи *(1689-1755)* -- французский философ, правовед, историк. Принадлежал к плеяде просветителей-энциклопедистов, автор ряда статей в «Энциклопедии». С позиций географического детерминизма Монтескье обосновал идею влияния естественных условий, ландшафта, климата на характер государственного устройства и особенности законодательства. Человеческое существование подчинено естественным стремлениям — стремлению жить в обществе, жить в мире, добывать себе пищу и оказывать помощь другим. На этом естественном основании выросли социальные формы регуляции человеческого поведения — мораль и право. Для Монтескье является характерным способ объяснения механизмов действия социально-правовой регуляции с позиций естественных наук. Мир права не является для него чем-то специфическим и самостоятельным. Его законы включены в мир естественных закономерностей. С одной стороны, это выглядит как редукция сложных проблем социальной регуляции. Но с другой — в этом можно увидеть стремление универсализировать значимость морально-правовых норм, придать им всеобъемлющий характер. Для Монтескье пороки и преступления людей имеют в равной степени и естественные, и социальные причины. Для борьбы с ними необходимо создание таких общественных (внешних) условий, которые естественно (внутренне) побуждали бы индивидов к соблюдению нравственных заповедей и юридических законов. Преобразование общественных условий следует начинать с реформирования законодательства и всей системы государственного правления, в том числе с разделения власти на законодательную, исполнительную и судебную.

НИЦШЕ Фридрих *(1844 — 1900)* — выдающийся немецкий философ, писатель, поэт. Попытался реформировать гуманистические принципы европейской цивилизации, осуществить радикальную переоценку ценностей. Он полагал, что с тех пор, как древнее «кулачное право», или «право сильного», стало вытесняться новообразующимися механизмами религиозной, нравственной и правовой регуляции человеческих отношений, начался процесс «порчи человеческой породы». Чтобы приостановить эту «порчу», необходимо вернуться к архаическим, доцивилизационным стереотипам социального поведения, утвердить идеал человеческого существа, наделенного огромной витальной энергией, способного обходиться без религиозных представлений, действовать, невзирая ни на какие морально-правовые ограничения. Основной жизненный стимул такого существа, называемого в сочинениях Ницше «сверхчеловеком», или «белокурой бестией», — это воля к власти. Философская антропология Ницше носила ярко выраженный «дионисийский характер». Главный герой его умозрительных построений — это человеческое существо, выказывающее «необыкновенную способность к преступлению» и считающее свое право на преступление естественным, неотъемлемым, священным. Учение Ницше оказало заметное влияние на духовную жизнь Европы и славянских государств, на формирование идеологий тоталитарных режимов.

ОРТЕГА-И-ГАССЕТ Хосе *(1883-1955)* - испанский философ. Философско-социологические взгляды Ортеги-и-Гассета близки воззрениям экзистенциалистов и частично воспроизводят отдельные идеи Ф. Ницше. Он резко критиковал западное «массовое общество» и порождаемый им тип «человека-массы». Призывал к отказу от рационалистического стиля мировосприятия и к возврату к внерациональным формам и способам ориентации в мире. Возлагал вину за большинство бед современного общества на процессы демократизации и считал, что избежать их можно лишь путем возрождения аристократии. Ортега-и-Гассет считал, что для современной цивилизации наибольшую опасность представляет фактор переразвития государственного начала. В XX веке государственные машины, научившиеся с максимальным эффектом использовать все имеющиеся в их распоряжении средства, подминают гражданское общество, вмешиваются во все виды общественной жизнедеятельности, грубо подавляют свежие творческие порывы, пресекают возможности произрастания свежих идей и форм. Это грозит тем, что общество будет обязано жить для государства, которое станет высасывать все соки из граждан до тех пор, пока само не начнет постепенно чахнуть,

чтобы, в конце концов, бесславно умереть, оставив после себя развалины цивилизации.

ПЕТРАЖИЦКИЙ Лев Иосифович *(1867-1931)* русский юрист и философ, один из основателей психологической школы права. Предложил феноменологическую трактовку права. Считал, что право исходит от индивида, оно рождается в глубинах человеческой психики как интуитивное право, которое отлично от позитивного, не зависит от внешних факторов и определяется внутренними убеждениями и индивидуальным восприятием человека своего положения. Сущность права видел в содержащемся в праве психическом переживании. Право — это эмоциональное переживание и осмысление эмоций-мотиваций императивно-атрибутивного характера, где «императивность» — переживание своего долга перед другими, а «атрибутивность» - осознание своего права. Осознание своего права составляет основу правосознания, слабое развитие которого является недостатком русского менталитета. Процесс формирования права включает в себя эмоциональное переживание, осмысление эмоций-мотиваций и последующую формализацию (закрепление в законе) этих состояний. Официальное право неадекватно выражает интуитивное, что становится причиной социальных потрясений. Средой формирования правовой нормы Петражицкий считал психику индивида, поэтому интуитивное право гибко реагирует на запросы жизни. Социальные же институты не определяют поведение индивидов, а лишь создают условия и ситуации для него.

ПЛАТОН *(ок. 427 — ок. 347 до н. э.)* — крупнейший философ античного мира, создатель учения об идеях (эйдосах) как бестелесных метафизических сущностях, первичных по отношению ко всем вещам физического мира. Сформулировал концепцию бессмертия человеческой души. Имеющая метафизическое происхождение, душа каждого человека является частицей Мировой души. Воплощаясь в телесную форму, душа помнит о своих запредельных странствиях, и эти воспоминания составляют основу истинных представлений человека о мире и бытии. Из-под пера Платона вышел ряд философских сочинений, написанных в жанре диалога. В большинстве из них главным действующим лицом является Сократ. Его устами Платон излагает большей частью собственные воззрения. Самые крупные диалоги «Государство» и «Законы» посвящены философско-правовым

вопросам, и в первую очередь проблеме идеального государственного устройства и наиболее совершенного законодательства. Философско-правовые воззрения Платона опираются на его философскую антропологию. В представлении мыслителя люди по своей природе слабы перед лицом искушений и испытаний. Они порочны и более склонны к злу, чем к добру. Поэтому государству необходимо иметь эффективное, детально разработанное законодательство, способное регламентировать все стороны человеческого существования, вплоть до интимных отношений и вопросов духовно-творческой жизни. Строгие законы призваны предохранять общество от разрушительных проявлений несовершенств человеческой природы.

РОУЛЗ Джон *(род, 1923)* — американский философ, автор концепции неоконтрактуализма. Возродив традиции исследований в сфере политической и правовой философии, Роулз утверждал, что для данной сферы понятие «справедливость» должно обрести категориальный статус, сопоставимый с положением терминов «истина» в логике и гносеологии и «красота» в эстетике. Акцентировал внимание на политическом (а не метафизическом) измерении справедливости. Одним из опорных пунктов построения теории справедливости у Роулза выступает идея «изначальной позиции» индивидов при выработке социальных договоренностей, предполагающая исходное равенство людей. По версии Роулза, «завеса невежества лишает человека всего того, что толкает его к выбору гетерономных начал. Стороны обретают социальное единство только как свободные, равные и разумные существа, ибо только им известны обстоятельства, делающие насущными принципы справедливости». Основной целью «теории справедливости» Роулз считает адекватную реконструкцию процедур распределения справедливости и благ в обществе. Несущая конструкция теории Роулза — категория «справедливость» — предполагает, что она должна сопрягаться с базовыми структурами общества, эффективно конструирующими социальный порядок в целом.

РУССО Жан-Жак *(1712-1778)* - французский философ, писатель. Его философско-правовые воззрения в наиболее полном виде представлены в сочинениях «Рассуждение о происхождении и основании неравенства между людьми», «Общественный договор». Руссо выстраивает свою философско-правовую концепцию на антитезах «естественное — общественное». Есте-

ственному состоянию и естественному человеку он противопоставляет социальность, цивилизацию, прогресс, оценивая отрицательно все, что составляет вторую сторону антитезы. Цивилизация до такой степени разрушила прежние гармоничные отношения человека с естественной средой, что теперь ни культура, ни мораль, ни право не в состоянии удержать в равновесии и упорядоченности социальную реальность. Но поскольку вернуться в прежнее естественное состояние ни обществу, ни человеку невозможно, остается движение вперед. Социальная жизнь способна достичь приемлемой степени упорядоченности, если будет строиться на договорных началах. Согласно заключаемым конвенциям, человек обменивает остатки естественной свободы на свободу и права гражданина цивилизованного государства. Народы вручают правителям полномочия на руководство ходом государственной жизни, создание законов и контроль за их практической реализацией в повседневной жизни. Своеобразие концепции Руссо — в том, что общественный договор заключают все граждане государства между собой. Эта негласная и неписаная конвенция сплачивает индивидуумов не в механическую массу-конгломерат, а в органическую, жизнеспособную целостность цивилизованного сообщества.

САВОНАРОЛА Джироламо *(1452 -1498)* — итальянский христианский мыслитель, религиозный и социальный деятель, оратор, поэт, философско-правовые взгляды которого изложены в трактатах «Об управлении Флоренцией», «Краткое изложение философии, морали, логики, разделения и достоинства всех наук", «О презрении к свету», «Триумф Креста». Критикует светский характер гуманистической культуры, дополняя эту критику критикой социально-политической обстановки и политики Италии. Предлагает свою реформаторскую программу реорганизации как церковной, так и мирской жизни па базе возрождения апостольского идеала аскезы, нищеты и всеобщей христианской любви. Спецификой правовых воззрений Савонаролы является отсутствие модной в то время мистической подоплеки. Социальный идеал конструируется в воззрениях Савонаролы не как прожективная утопия, а как культурная программа, артикулированная на уровне социальной технологии. В своих трактатах смело прокладывает путь культурному синтезу высокого уровня, аргументируя идею о личной ответственности человека перед Богом

за свой моральный выбор, воплощенный в остро индивидуально выстроенной судьбе земного существования.

САД Донасьен-Альфонс-Франсуа де *(1740-1814)* — французский писатель и философ. Приняв за основу философские посылки европейской культуры Рококо, и в первую очередь учения Руссо с характерным для них культом всего естественного , де Сад двинулся значительно дальше -- в сферу абсолютного имморализма. Как ярый атеист, напрочь отвергающий христианские культурные традиции, де Сад считал главным естественным правом человека право на свободное проявление своих витальных сил и в первую очередь сексуального инстинкта. Он утверждал, что если сексуальным влечениям человека не дать возможности проявиться в соответствующих их природе формах, то сдерживаемая витальная энергия способна устремиться в русло социально-политического активизма и принести немало беспокойств властям. Поэтому государство должно предоставить широкое пространство свободы для всего разнообразия сексуальных проявлений.

СОКРАТ *(ок. 470 — 399 до н. э.)* — великий древнегреческий философ. Все дневное время Сократ проводил в философских беседах с согражданами, видя в этом свое истинное предназначение. «Меня Бог поставил в строй и обязал заниматься философией, испытывая себя и людей». Будучи принципиальным и ироничным собеседником, Сократ приобрел себе много недругов среди афинян. В итоге самые ярые из них объединились и написали на философа донос с обвинениями, будто тот не признает богов и развращает своими речами юношество. Состоялся суд, на котором Сократ большинством голосов был приговорен к смерти. Если софисты и философы-циники своими выступлениями расшатывали моральные основания правопорядка в греческих полисах, то Сократ видел свое призвание в том, чтобы укреплять моральные и правовые устои. Для него характерно признание за зрелой в интеллектуальном и нравственном отношении личностью права самостоятельного анализа морально-правовых императивов и выбора собственной позиции среди разнообразия норм и ценностей. При этом он утверждал, что истинно мудрый человек, знающий, что такое добродетель, справедливость и закон, никогда не пойдет против имманентных требований, содержащихся в этих знаниях. В результате социальное поведение окажется в прямом соответствии с коренными закономерностями

мироздания, духом предков и насущными требованиями развития полисной цивилизации. Сократ восстанавливает в правах натурфилософскую идею Логоса как космической необходимости. Доказывает существование всеобщих нравственных и естественно-правовых норм, имеющих абсолютный характер. Выдвигает два типа морали и права: объективный тип — объективные законы природы и общества имеют космическое происхождение, поэтому и производные от них общественные морально-правовые нормы носят абсолютный характер; субъективный тип — знание, являющееся путем к нравственному поведению.

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич *(1853-1900)* — крупнейший русский философ XIX века. В своей философско-правовой концепции не столько разграничивал естественное и положительное право, сколько настаивал на идее их нераздельности, на их связи с религиозно-нравственными первоосновами социокультурного бытия. Утверждал, что люди способны развивать свои духовные качества только в условиях цивилизованной государственности, то есть там, где имеются принудительные законы позитивного права, ограничивающие злую волю людей и не позволяющие ей разрушать общественные и культурные устои. Без системы таких законов невозможно нравственное развитие граждан. Право обязано обеспечить человеку необходимую свободу избирательных предпочтений. Не вмешиваясь, не оказывая давление и тем более не склоняя к безнравственности, право обязано гарантировать определенное пространство свободы, позволяющее человеку маневрировать в нем без ущерба для кого бы то ни было. То есть право создает внешние, весьма относительные условия для возвышения духовных начал. Гарантируя твердый социальный порядок, оно выступает как нижняя ступень нравственности.

СОРОКИН Питирим Александрович *(1889-1968)* — крупнейший русский социолог XX века. Автор многих фундаментальных исследований, в том числе: «Преступление и кара, подвиг и награда», «Социология и революция», «Социокультурная динамика», «Власть и нравственность». Питирим Сорокин — создатель культурно-исторической концепции развития морально-правовой реальности в виде ее трех систем — идеациональной, чувственной и идеалистической. Идеациональное право связано с традиционными религиями и метафизическими абсолютами. В нем покорность Богу равнозначна послушанию закону,

запрещена критика судей, не допускаются сомнения в правомерности норм-заповедей. В чувственном праве религиозные мотивы и сверхчувственные ценности лишены регулятивной силы. Нормы чувственного права носят утилитарный характер и направлены на защиту частной собственности, правящей элиты и цивилизованного правопорядка. Идеалистическому праву отводится промежуточное место между первыми двумя системами. Социальная регуляция основывается, согласно Сорокину, на базе трех ведущих типов нормативных образов - семейного, договорного и принудительного. С их помощью складываются солидаристические общественные связи. Эти связи разрушаются в периоды общественных кризисов, когда возрастает моральная индифферентность индивидов, их склонность к рутинному, отклоняющемуся и криминальному поведению.

СПЕКТОРСКИЙ Евгений Васильевич *(1875-1951)* — русский правовед, философ, культуролог. Анализировал философско-правовые проблемы в широком культурологическом контексте. Для него развитие права и правосознания неотрывно от истории религии, нравственности, искусства и философии. Активно разрабатывал концепт юридической культуры, считая ее смысловым, нормативным и ценностным ядром идею справедливости.

СПЕНСЕР Герберт *(1820-1903)* - английский философ и социолог, автор фундаментального труда «Основания социологии» , оказавшего заметное влияние на развитие социально-философской и социологической мысли XIX — XX веков. Исходным принципом учения Спенсера явился принцип редукции социального к биологическому. Он позволил взглянуть на социальные системы как на организм, находящийся во власти естественно-эволюционных закономерностей. Каждый социальный организм дискретен, состоит из множества автономных элементов и этим отличается от биологического организма. Отсюда следует важное моральное, правовое и политическое требование: социальная система не должна поглощать и растворять в себе личность. Мыслитель фактически формирует концепцию правового государства и гражданского общества, когда в динамике социального прогресса видит необходимость перехода к такому типу отношений между социумом и индивидом, при котором целое будет служить своим частям. Спенсер указывает на три системы жизнеобеспечения в социальном организме — производящую,

распределяющую и регулирующую. Последняя включает в себя религиозные, нравственные и правовые нормы, а также политические институты. Психологическим механизмом, обеспечивающим действенность регулятивной системы, является страх. С помощью «страха перед живыми» функционируют правовые и политические нормы, а при помощи «страха перед мертвыми» — религиозные. Самым древним регулятивным средством Спенсер считает «церемониальные» нормы, включающие обычаи, обряды, ритуалы, традиции. С их помощью в обществе поддерживаются отношения субординации, сохраняется требуемая иерархия и дисциплина.

ТЕРТУЛЛИАН Квинт Септимий Флоренс *(ок. 160 — после 200)* — христианский философ, один из первых «отцов церкви». В формировании его взглядов важную роль сыграли философские сочинения римских стоиков. В тридцать пять лет Тертуллиан принял христианство и посвятил себя церковно-проповеднической деятельности, в том числе написанию религиозно-философских сочинений с антиязыческой направленностью. Утверждал, что в духовной жизни личности и в ее мироотношении определяющая роль должна принадлежать не разуму и знаниям, а вере. Отсюда его резко отрицательное отношение к философскому наследию древних греков, и в первую очередь к учению рационалиста Аристотеля. Тертуллиан разделял человеческое общество на две части — языческий «лагерь дьявола» и церковно-христианский «лагерь Бога». Первым правят демонические силы, разжигающие человеческие страсти и ведущие мир к погибели. Второй ждут великое будущее, безраздельная победа над сердцами всех людей. Мыслитель настойчиво проводил идею неприятия насилия. Он утверждал, что не следует вести открытую борьбу с государственностью римских язычников, поскольку она и так обречена. Достаточно спокойно ждать, когда осуществится высшее предначертание и Рим, как оплот зла, насилия и несправедливости, погибнет сам.

ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич *(1863-1920)* - русский философ и правовед. Философское творчество Трубецкого отличалось широтой интересов. Среди его сочинений важное место занимали философско-правовые исследования: «История права», «Социальная утопия Платона», «Энциклопедия права». Для Трубецкого характерен либеральный подход к сущности права, которое он понимал и трактовал через свободу. В праве он

видел совокупность норм, предоставляющих социальным субъектам внешнюю свободу и, вместе с тем, ограничивающих ее. Подобный взгляд позволял обнаружить ценностную амбивалентность права, его способность, с одной стороны, обеспечивать и гарантировать свободу, а с другой — не позволять свободе переходить в произвол и вседозволенность. Это давало возможность примирить исходящие от государства требования порядка с потребностью личности в свободе, позволяло найти оптимальную меру их соотношения, необходимую для развития цивилизованных правоотношений. Трубецкой противопоставил теократическому идеалу Достоевского — Соловьева идею светского правового государства, в котором видел необходимую историческую ступень на пути к достижению высших, совершенных форм цивилизованного общежития.

ФРЕЙД Зигмунд *(1856-1939)* — австрийский психиатр, философ, культуролог, создатель психоанализа. Для Фрейда характерен взгляд на генезис и функционирование государства, социальных норм, культуры сквозь призму проблемы бессознательного. В системе социального контроля он видел не только необходимое условие развития цивилизации и культуры, но и репрессивный фактор, действующий угнетающе на бессознательно-инстинктивные начала человеческой природы, порождающий неврозы, бесчисленное множество внутренних морально-психологических коллизий, деформации характеров, нарастающее отчуждение. Фрейд указывает на два основных средства, позволяющих в некоторой степени сглаживать остроту этих проблем, — стихийно возникшее и сознательно культивируемое. Первое - это сублимация как отыскиваемые индивидами формы трансформации инстинктивно-сексуальной энергии в социально-деятельностную, практически-преобразовательную, познавательную, художественную, политическую и т. д. Второе — специально разработанная методика психоанализа как системы психотерапевтических средств. В позднем творчестве значительное внимание уделял двум основополагающим началам — Эросу и Танатосу, «инстинкту жизни» и «инстинкту смерти». Противоречия между ними определяющим образом влияют на жизнь общества, создают весь спектр духовных, практических, моральных, правовых и многих других проблем.

ФРОММ Эрих *(1900- 1980)* ----- психолог, социолог, философ. Основные труды: «Бегство от свободы», «Современный че-

ловек и его будущее», «Психоанализ и дзен-буддизм», «Душа человека», «Анатомия человеческой деструктивности». Осуществленное Фроммом фундаментальное исследование проблемы человеческой агрессивности имеет большое значение для философско-антропологического осмысления феномена преступления. Тема антропологических оснований зла привлекала Фромма на протяжении всей его творческой жизни. Подобно мыслителям прошлого, он видел в зле одно из неустранимых проявлений самой жизни, в которой, наряду с совершенством и гармонией, всегда присутствуют проявления несовершенства и дисгармонии. Принимая метафизические предпосылки классической философии в объяснении истоков зла, Фромм, однако, предпочитает идти своим путем, исследуя антропологические, психические и социально-психологические истоки деструктивных форм социального поведения людей.

ФУКО Мишель Поль *(1926- 1984)* -- французский историк, социолог, философ, чье мировоззрение сформировалось под преимущественным влиянием идей Ф. Ницше, 3. Фрейда, Г. Башляра. Автор исследований «История безумства в классический век», «История сексуальности», «Надзирать и карать: история тюрьмы», «Воля к знанию». Одна из центральных проблем в исследованиях Фуко — это проблема власти социальных институтов над индивидом, формы и типы власти, ее объекты и механизмы осуществления, многообразие ритуальных форм, посредством которых она принуждает к повиновению, надзирает за поведением и наказывает виновных в нарушении ее требований. Власть навязывает индивидам определенные стереотипы социального поведения. Она проникает во все поры социального тела — в детскую, спальню, кабинет врача, школьный класс, солдатскую казарму, тюрьму и т. д. Где бы ни находился человек, кем бы он ни был, не в его силах избежать дисциплинарно-нормирующих воздействий власти на его дух и тело. В этом власть сходна с научным познанием, которое также вездесуще и всепроникающе. Анализ Фуко обнажил реально существующую тенденцию в развитии государственного механизма новейшего времени, состоящую в гипертрофии системы контроля, в обретении ею неправового характера и предрасположенности к инволюции в тоталитарную систему.

ЦИЦЕРОН Марк Туллий *(106-43 до н.э.)* - выдающийся римский политический оратор, теоретик права, социальный мыслитель. Цицерону была близка идея естественного права. Признавая приоритет естественного закона над всем сущим, он видел в нем не только причину того, что происходит в жизни людей, но и образец, в соответствии с которым должно формироваться законодательство государства. Разум позволяет людям обретать знания о высшем, божественном праве, о его требованиях и запретах. В сочинении «О государстве» Цицерон сформулировал определение естественного права, которое впоследствии стало классическим: «Истинный закон представляет собой то, что говорит правильно употребленный разум. Закон находится в согласии с природой, присутствует всюду и является вечным. Он приглашает к исполнению долга и в испуге шарахается от преступления и коварства. Ни волей сената, ни волей народа никто не может быть освобожден от обязанностей, возлагаемых на него законом. Он неизменен и не может утратить своей силы. Все народы во все времена будут подчиняться этому вечному закону». Поскольку миропорядку в целом присущи устойчивость и законосообразность, то человек тоже обязан стремиться к разумной сдержанности своих проявлений, обуздывать стихийные порывы своих страстей, соотносить все поступки с представлениями о мере, порядке и гармонии. В свою очередь мера и порядок должны быть ориентированы на благо государства и общества. Человек, руководствующийся нормами морали и права, обеспечивает себе устойчивое положение и в государстве, и внутри космического миропорядка.

ШЕРШЕНЕВИЧ Габриэль Феликсович *(1863-1912)* - российский правовед, философ права. Принадлежал к позитивистскому направлению философии права. Основные сочинения: «О чувстве законности», «Конституционная монархия», «История философии права», «Общее учение о праве и государстве», «Общая теория права». Шершеневич утверждал, что в социальной диаде «государство — право» приоритетное положение принадлежит государству, которое исторически возникло раньше права. Обязанность права, как производной, вторичной социальной реалии, состоит в том, чтобы обслуживать государство, обеспечивать необходимый для его функционирования общественный порядок. Обладая реальной силой и властью, государство ставит себя выше правовых ограничений и настаивает на том, что они должны распространяться только на граждан. Являясь сторонником юридического позитивизма и легизма, Шершеневич

выступал с критикой философских теорий естественного права. В своих сочинениях он пытался доказать, что они, в отличие от теории позитивного права, оторваны от реальности и бессильны в своих стремлениях хоть как-то на нее воздействовать. Основной мотив законопослушного поведения он видел в страхе перед наказанием. Все остальные мотивы ученый считал производными от инстинктивного эгоизма людей. Даже возникновение государства и права он рассматривал как результат борьбы и победы эгоистических интересов одних людей над эгоистическими интересами других.

ШТАММЛЕР Рудольф *(1856-1938)* - немецкий теоретик права, сторонник марбургской школы неокантианства. Утверждал первичность нрава по отношению к экономике и государству. Разработал идею «естественного права с непостоянным содержанием». Задачу философии права видел в отыскании всеобщего формального метода, с помощью которого непостоянный исторический правовой материал можно было бы обработать, привести в порядок и определить наличие в нем «свойства объективного истинного». «Естественное право с непостоянным содержанием» является, таким образом, формальным метафизическим началом, олицетворяющим справедливость как критерий оценки и реализации права в законе. Штаммлер разделяет право на справедливое и несправедливое. Он считает, что нет правовых положений, которые являлись бы раз и навсегда только справедливыми или только несправедливыми. Самому праву по его сути присуще внутреннее желание достичь объективно справедливой ценности социальной жизни, ему внутренне присуще движение к социальному идеалу. Идеал общества — это общество свободно желающих людей. В развитии права Штаммлер усматривает основу становления всего общества.

ЭПИКУР *(341-270 до н.э.)* — греческий философ эпохи эллинизма. Важнейшей проблемой в социальной философии Эпикура является проблема свободы. После Сократа, Платона и Аристотеля, акцентировавших внимание на вопросах долга, обязанностей, общественной необходимости, служения государству, происходит перемещение философского интереса. Проблема индивидуального самоопределения личности внутри социального целого обретает у Эпикура космологическое обоснование. В этом ему помогает атомистическая онтология Демокрита, в которую он вводит допущение о праве атомов отклоняться в своем движении от предписанных судьбой траекторий. Эпикур создает учение о справедливости, в основу которого кладет принцип конвенциальности. Справедливость, согласно Эпикуру, возникает и существует только там, где есть договорные отношения между людьми. Если люди заключают соглашения не причинять друг другу вреда, обмениваться полезными услугами, укреплять дружеские связи, создавать обстановку, где каждый чувствует себя в безопасности, то о государстве, где все это существует, можно говорить как о царстве справедливости. В справедливо устроенном государстве у индивидов всегда имеется область, где они совершенно свободны в выборе занятий, характере времяпрепровождения, предпочтениях, симпатиях и привязанностях. Это сфера частной жизни, которую благоразумный человек способен наполнить удовольствиями телесного и духовного характера.

ЮНГ Карл Густав *(1875— 1961)* — швейцарский психолог, философ, культуролог. Создал собственное психоаналитическое направление, названное им «аналитической», или «глубинной», психологией и имеющее большое значение для исследования бессознательных оснований нормативной и, в частности, морально-правовой регуляции социального поведения индивидов и масс. Юнг рассматривал человеческую психику как энергетическую систему, обладающую «биполярностью», противоположно заряженными началами, противоречия между которыми драматизируют внутреннюю жизнь личности. Психическое бытие у Юнга — это сложная, динамичная целостность, в основании которой находятся архетипы как комплексы бессознательных переживаний. Для современных криминологических исследований наибольший интерес представляет архетип, названный ученым «Тенью». Это темный двойник индивидуального «Я», своеобразный резервуар всего докультурного, «зверочеловеческого», угрожающего основам духовности, нравственности и правопорядка. Другой архетип, «Маска», представляет собой средство прикрытия, позволяющее спрятать за покровом приобретенной социальности индивидуальное, сокровенное «Я». Защищая внутреннее «Я» личности, «Маска» может в конечном счете стать причиной ее духовной деградации и обезличивания.

ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович *(1826-1874)* - российский философ, историк, культуролог. Вслед за Г. Сковородой развивает христианское учение о сердце как основе человеческой сущности и духовно-моральном источнике жизнедеятельности.

Считает, что разум является лишь вершиной духовной жизни, корнем же является сердце. Источником морального и правового законодательства считал не разум, а сердце, любовь, то есть свободно принятую систему ценностей. Основным моральным критерием в праве считал справедливость. Нравственно зрелый человек, по мнению Юркевича, повинуется заповеди любви, которая внушает ему жертвовать своими личными выгодами для блага общего. Философия права по отношению к действующему праву является аналитикой его оснований. Она не должна рассматриваться как закон. Человек может судить о том, что есть право, не только на основании действующего права, но и на основании идеи права, создаваемой внутренне. Свое обоснование философии права Юркевич базирует на трех антропологических посылках: человек может определяться не только эмпирическими (внешними) причинами, но и созданием идей; человек располагает определенными правилами, обычаями, повиноваться которым дело доброе и святое; повинуясь этим правилам и обычаям, человек имеет способность суждения об их достоинстве.

Терминологический словарь

А

АБСОЛЮТИЗМ (фр. absolutismc, от лат. absolutus - безусловный, неограниченный) -- форма правления, при которой монарху принадлежит верховная власть.

АБСОЛЮТНЫЙ (лат. absolutus — безусловный) — безусловный, неограниченный, безотносительный, наивысший. *Абсолютная идея* - основная категория философской системы Гегеля, определяющая безусловную, нематериальную и объективную всеобщность, которая в процессе развития воплощается в природе, человеке, обществе и сознании людей. *Абсолютная истина* — истина, которая дает полное, всестороннее, исчерпывающее знание объективной действительности.

АБСТРАКТНОЕ (от лат. abstractio — отделение) - сторона действительности, ее одностороннее проявление; как отдельное, оторванное от общего, так и общее, оторванное от отдельного; одностороннее знание.

АБСТРАКТНОЕ ПРАВО — термин философско-правовой теории, введенный Гегелем для обозначения совокупности основополагающих принципов правосознания и правотворчества, предшествующих и определяющих формирование, функционирование и содержательные аспекты права позитивного. Является начальной формой бытия права, которая базируется на принципе: «Будь личностью и уважай других в качестве личностей». Как выражение свободы человека осуществляется в праве собственности, договорных отношениях и нарушении правовых норм (неправе).

АБСУРД (лат. absurdus - неблагозвучный, бессмысленный) - бессмыслица, вздор; в философских рассуждениях А. Камю - ситуация человеческого существования, обусловленная уверенностью человека в том, что «Бог умер», что не существует абсолютной системы определения добра и зла, а поэтому все поступки человека становятся относительными и теряют всякий смысл.

АВТАРКИЯ (от гр. autarkeia -- самоудовлетворение) — 1) независимость, самодостаточность, позиция самоизоляции государства от экономических, социальных и других связей с дру-

гими государствами; 2) — внутренняя самоуспокоенность, самоудовлетворенность и самоизоляция духа, осознающего себя независимым от внешнего мира и других людей.

АВТОНОМИЯ (греч. autonomia, от autos — сам + nomos — закон) — самозаконие, определенная самостоятельность; 1) самоуправление определенной части государства, которое осуществляется в пределах, предусмотренных конституцией; 2) *автономия нравственная* — способность человека «быть господином себе самому» (И. Кант), то есть способность личности к моральному, законопослушному поведению, которое обусловлено не внешними факторами, а внутренними мотивами и убеждениями.

АВТОРИТАРИЗМ (фр. autoritarisme, от лат. auctoritas — власть, влияние) — антидемократическая система власти, основанная на личной диктатуре и внешнем принуждении.

АВТОРИТЕТ (нем. Autoritat, от лат. auctoritas — власть, влияние) — 1) общепризнанное неформальное влияние какого-нибудь лица или организации в различных сферах общественной жизни; 2) одна из форм власти, которая состоит в признании за кем-нибудь права принимать решения.

АНТИЛЕГАЛИЗМ (от гр. anti — префикс, который означает противоположность, направленность против чего-нибудь + лат. legajis — законный) — форма деформации правосознания, которая заключается в отрицании закона как необходимой формы права за его формальность.

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКАЯ (anthropos — человек + logos — учение) — учение о природе и сущности человека. Центральная ее проблема — что есть человек? Термин «философская антропология» ввел И. Кант как раздел философии, интерес которой был прикован к проблеме автономности человека. Как философское направление возникает в конце XIX века и занимается выработкой идеи человека на основе знаний, накопленных в разных науках о человеке.

АГОН (от гр. agon — соревнование) — социальная форма мирной состязательности, которая была наиболее развита в Древней Греции.

АКСИОЛОГИЯ (гр. axios — ценный + logos — учение) — теория ценностей — обобщенные представления о предпочитаемых благах, объектах, значимых для человека, являющихся предметом его желания, стремления, интереса.

АКСИОМА (гр. axioma) — исходное положение, которое не

нуждается в доказательстве, так как является совершенно очевидным и лежит в основе доказательства иных положений.

АКСИОМЫ ПРАВА — фундаментальные принципы человеческого сосуществования и, одновременно, установки правосознания, которые делают право возможным. По И. Ильину, таковыми являются: закон духовного достоинства, закон автономии и закон взаимного признания.

АКЦИДЕНЦИЯ (от лат. accidentia — случайность) — несущественное, случайное свойство субстанции, в противоположность *атрибуту* — субстанциальному свойству, существенному признаку вещи.

АЛЬТРУИЗМ (фр. altruisme от лат. alter — другой) — бескорыстная забота о благе других, готовность жертвовать для других своими личными интересами.

АМБИВАЛЕНТНЫЙ (от лат. ambi - с обеих сторон + valentia — сила) — двойственный, характеризующийся одновременным проявлением противоположных качеств.

АНАРХИЗМ (гр. anarchia — безвластие) — учение об обществе, которое в качестве руководящего начала признает только волю отдельной личности, а всякий авторитет и государственный строй отвергает.

АНОМИЯ (от фр. anomie — отсутствие закона) — нравственно-психологическое состояние индивидуального и общественного сознания, характеризующееся разложением системы ценностей, обусловленным кризисом общества; выражается в отчужденности человека от общества, в апатии, разочарованности, преступности.

АНТАГОНИЗМ (гр. antagonisma — спор, борьба) — непримиримое противоречие.

АНТИНОМИЯ (от гр. antinomia — противоречие в законе) — противоречие между двумя положениями, каждое из которых считается логически доказуемым.

АНТИТЕЗИС (гр. antithesis — противоположение) — 1) положение, суждение, противопоставляемое тезису; 2) в философии Гегеля — вторая из трех ступеней триады (тезис, антитезис, синтез).

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ (гр. anthropos - человек + лат. centrum — центр) — философский принцип, согласно которому человек является центром Вселенной и конечной целью мироздания.

АПОДИКТИЧЕСКИЙ (гр. apodeiktikos) - достоверный, имеющий силу необходимого доказательства.

АПОЛЛОНОВСКОЕ НАЧАЛО — стремление к гармоническим отношениям с Космосом, светлое, рациональное начало; понятие введено Ницше для характеристики начала бытия, олицетворение которого он видел в образе Аполлона.

АПОСТЕРИОРНЫЙ (ОТ лат. a posteriori — из последующего) -- приобретенный опытным путем, основанный на данных опыта.

АПРИОРНЫЙ (от лат. a priori — из предшествующего) — независимый от опыта, предшествующий опыту.

АРТЕФАКТ (лат. arte — искусство + factus — сделанный) — искусственное создание человека, структурный элемент в системе «цивилизация — культура».

АРХЕ (гр. arche — начало) — в древнегреческой философии универсальное начало всего сущего.

АТАРАКСИЯ (гр. ataraxia) —- в древнегреческой философии — невозмутимость, состояние душевного покоя, к которому должен стремиться мудрец.

АТОМИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ (от гр. atomos - неделимый) — обособление, разъединение, отчуждение людей друг от друга.

АТРИБУТ (от лат. attributum — данное, приписанное) — неотъемлемое свойство субстанции.

АУТЕНТИЧНЫЙ (гр. authentikos) — подлинный; соответствующий подлинному, исходящий из первоисточника; *аутентичное толкование закона* — толкование, даваемое тем органом государственной власти, который издал соответствующий акт.

Б

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ — скрытые глубинные слои человеческой психики, результат проявлений в ней действия глубочайших инстинктов жизни; бессознательное ощутимо влияет на процессы сознания, особенно — на творчество, представление о ценностях, жизненный выбор, мотивацию действий.

БЛАГО -- понятие, обозначающее нечто положительное для телесного и духовного развития человека, ценное для удовлетворения его потребностей.

БОГ (от общеарийского «баха» — благо, одарение, наделение) — Абсолютная Личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных «я» и свободное от недостатков; совершенное, вечное, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира.

БОЖЕСТВЕННОЕ ПРАВО — комплекс представлений об особом трансцендентальном миропорядке либо нормативном предписании, выступающем по отношению к позитивно-правовому регулированию в качестве основы, содержательного и категориального базиса.

БЮРОКРАТИЯ (фр. bureaucratie, от франц. bureau — бюро, канцелярия + греч. kratos — власть, господство — *букв.* — господство канцелярии) — особая форма деятельности людей, превращающая функцию управления социальными системами в прямую или скрытую власть индивидов и социальных групп.

В

ВЕРДИКТ (англ. verdict, от лат. vere dictum, *букв.* — верно сказанное) — решение присяжных заседателей в судебном процессе по вопросу о виновности или невиновности подсудимого.

ВЕРХОВЕНСТВО ЗАКОНА - признак правового государства, который означает, что ни один государственный орган, должностное лицо, общественная организация, ни один человек не освобождаются от обязанности подчиняться закону.

ВСЕЕДИНСТВО — единство Вселенной, всего сущего — высший онтологический принцип организации бытия, означающий взаимопроникновение и, вместе с тем, взаиморазделенность всех вещей и явлений мира. Основополагающий принцип философии В. Соловьева; предстает в онтологии как благо, истина, красота, а в гносеологии — как система цельного знания.

ВИТАЛЬНЫЙ (лат. vitalis) — жизненный, имеющий отношение к жизненным явлениям.

ВЛАСТЬ — способность и возможность социального субъекта осуществлять свою волю, используя различные средства (авторитет, силу, традиции, закон, знание техники манипуляции сознанием и т. д.). Власть осуществляет себя как подчинение (насильственное или добровольное), как примат воли одних людей над волей других.

ВОЛЮНТАРИЗМ (от лат. voluntas -воля) — признание примата воли над другими проявлениями духовной жизни человека, включая мышление.

ВОЛЯ — сознательное и свободное устремление человека к осуществлению определенной цели, которая для него представля-

ет ценность; противоположна импульсивным стремлениям и влечениям. Как правило, понятие воли относится к зрелой личности, полностью отдающей себе отчет в своих действиях и поступках.

Г

ГЕДОНИЗМ (гр. hedone — наслаждение) — философская позиция, которая признает высшим благом и целью жизни - наслаждение.

ГЕНЕЗИС (грец. genesis — происхождение) — процесс зарождения и становления.

ГЕРМЕНЕВТИКА (гр. germeneutike — истолковательный) — искусство истолкования текстов; учение о принципах их интерпретации. *Герменевтика юридическая* — учение о принципах истолкования юридических текстов, включая нормативные акты.

ГЕТЕРОНОМИЯ (geteros - другой + nomos — закон, *букв,* — чужезаконие) — моральное, законопослушное поведение, обусловленное не внутренними мотивами, а внешними факторами.

ГИЛЕМОРФИЗМ (гр. hyle — вещество + morfe -- форма) — учение Аристотеля, согласно которому исходным составляющим любого сущего является материя — неопределенный пассивный материал и форма — активное упорядочение материи.

ГИПОТЕЗА (от гр. hipothesis — основание, предположение) — научное допущение, истинное значение которого еще не определено.

ГИПОТЕТИЧЕСКИЙ (гр. hypothetikos) - основанный на гипотезе, предположениях.

ГНОСЕОЛОГИЯ (гр. gnosis — знание + logos — понятие, учение) — одна из фундаментальных философских дисциплин, изучающая познание, его роль в человеческой жизнедеятельности, движущие силы, противоречивость познания, критерии и признаки истинных знаний.

ГОСУДАРСТВО — историческая форма союза людей, которая в идеале имеет целью свободу и благополучие граждан, выражает всеобщую их волю. Признаки государства: наличие особой системы органов и учреждений, осуществляющих функции государственной власти; право, закрепляющее определенную систему норм, санкционируемых государством; единая территория, на которую распространяется юрисдикция данного государства, и др.

ГРАЖДАНИН — индивид, который рассматривается не сам по себе, а в его отношениях с государством, т. е. как личность, которая обладает определенным правовым статусом.

ГРАЖДАНСКОЕ **ОБЩЕСТВО** — совокупность моральных, религиозных, национальных, социально-экономических, семейных отношений и институтов, при помощи которых удовлетворяются интересы индивидов и их групп.

ГУМАНИЗМ (лат. humanus - человеческий, человечный) — признание ценности человека как личности, ее права на свободное развитие и осуществление своих способностей, утверждения блага человека как критерия оценки общественных отношений.

ГУМАНИЗМ **МОРАЛЬНЫЙ** -- вера в исконно добрую природу людей.

ГУМАНИЗМ ЮРИДИЧЕСКИЙ - доверие к основному личностному измерению человека — к его свободе, которая понимается как способность самоконтроля и самодисциплины; безусловное предварительное доверие к каждому члену общества.

Д

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ - (от лат. deviatio — отклонение) — отклоняющееся поведение, поведение, нарушающее общепринятые в данном обществе нормы и правила.

ДЕКАЛОГ (от гр. deka десять + logos — слово) — десять ветхозаветных заповедей в Библии.

ДЕМОКРАТИЯ (гр. demokratia — *букв,* народовластие) - форма правления большинства народа.

ДЕОНТОЛОГИЯ (гр. deon должное + logos учение) — учение о должном.

ДЕСПОТИЯ (гр. despoteia — неограниченная власть) — государство, в котором правящие лица имеют неограниченную власть.

ДЕТЕРМИНАЦИЯ (лат. determinare — определять) — философская концепция. признающая объективную закономерность и причинную обусловленность всех явлений природы и общества (противоп. *индетерминизм).*

ДЕ-ФАКТО (лат. de facto, *букв.* -- фактически, на самом деле) -- одна из форм признания страной другой страны или правительства. Как правило, носит временный характер и является своего рода переходным этапом к признанию *де-юре.*

ДЕ-ЮРЕ (лат. de jure, *букв.* -- юридически, формально, по

праву) — в международном праве — одна из официальных форм признания, которая состоит в полном, окончательном признании одной страной другой страны или правительства; предполагает установление дипломатических и других отношений между странами.

ДИГЕСТЫ (лат. digesta, от digerere — располагать в порядке) — правовые сборники систематически расположенных кратких извлечений из законов и сочинений юристов; *Дигесты Юстиниана* — дигесты, составленные в VI в. в Византии при императоре Юстиниане и имевшие силу закона.

ДИКЕ (гр. dike — правда, справедливость) — богиня Правды и Справедливости, дочь бога Зевса и богини правосудия Фемиды; противопоставление силе, насилию.

ДИЛЕММА (гр. dilemma di(s) дважды + lemma — посылка) — необходимость выбора между двумя нежелательными возможностями.

ДИОНИСИЙСКОЕ НАЧАЛО - стремление к нарушению меры, традиции, древнего запрета; понятие введено Ницше для характеристики начала бытия, олицетворение которого он видел в боге Дионисе — покровителе виноделия.

ДИСКУРС (лат. discursus.....размышления, от фр. discours - речь, выступление) — социально-организованная система речи; понятие, особенно популярное в постструктурализме и коммуникативной философии.

ДИСКУРСИВНЫЙ (от лат. discursus -- рассуждение) — основанный на логическом рассуждении.

ДИХОТОМИЯ (гр. dichotomia, от dicha -- на две части + tome — сечение) — деление целого на две части.

ДОБРО — понятие для обозначения позитивной ценности, искусства осуществления поступка во благо другого в любой конкретной ситуации.

ДОГМА (гр. dogma) — положение, принимаемое за непреложную истину, признаваемое бесспорным и неизменным без доказательства, без учета конкретных условий; *догма права* — формально-логическое истолкование действующего права.

ДОГМАТИЗМ (от гр. dogma — учение) — метод мышления, опирающийся на догмы, оперирующий неизменными понятиями, положениями, без учета конкретных условий.

ДОКТРИНА (лат. doctrina) -- учение, научная или философская теория, руководящий теоретический или политический принцип.

ДОКТРИНАЛЬНЫЙ — строго следующий доктрине. Вытекающий из доктрины; *доктринальное толкование* — исходящее от юристов-теоретиков разъяснение законов, правовых норм.

ДРУГОЙ — то, что не есть Я, то есть «иное», представленное, однако, в отношении ко мне и для меня. В философии XX века понятие Другого связано с проблемами интерсубъективности, коммуникации и диалога.

ДУАЛИЗМ (лат. dual — двойной) — философская позиция, которая признает самостоятельность и независимость друг от друга двух главных субстанций — духа и материи.

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ — сфера неутилитарных и неинструментальных ценностей, связанных со смыслом жизни и назначением человека.

Е

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО - идеальные факторы нрава, которые выражают глубинную сущность права и существуют в сознании (правосознании) как его установка; правовой идеал, очищенная от случайностей форма должного в отношениях между людьми.

ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВОЕ МЫШЛЕНИЕ - одна из ведущих парадигм философско-правового и юридиче ского мышления, которая опирается на идею универсальных ценностных принципов, способных быть мерилом справедливости законоположений, устанавливаемых государством.

Ж

ЖИЗНЕННЫЙ МИР - понятие в поздней феноменологии Э. Гуссерля, фиксирующее значимый для человека мир первоначальных допредикативных истин, очевидностей, конституируемых в деятельности трансцендентальной субъектности.

З

ЗАКОН 1) (научный) - объективная, существенная, конкретно-всеобщая, необходимая, внутренняя, повторяющаяся, устойчивая связь между явлениями, процессами; 2) (юридический) — нормативно-правовой акт, принимаемый законодательной властью, регулирующий наиболее важные общественные отношения, обладающий высшей юридической силой, устанавливающий отправные начала правового регулирования.

ЗАКОНОПОСЛУШНОСТЬ - состояние общего почитания и уважительного отношения к закону, строгое соблюдение его

предписаний каждым субъектом права. Является одним из эффективных средств обеспечения безопасности граждан и реализации их прав.

ЗДРАВЫЙ РАССУДОК — господствующий в Европе тип мышления в условиях утверждения индивидуализма и буржуазных общественных отношений; он основывался на «трех китах»: а) на исключительном доверии фактам («лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать»); б) на четкой, ясной и понятной логике; в) на культивировании активности (при любых обстоятельствах лучше действовать, нежели ничего не делать).

ЗЛО — категория, в которой дается негативная оценка социальных явлений и поведения человека в соответствии с общепризнанными ценностными ориентациями.

И

ИДЕАЛ (фр. ideal, от гр. idea — идея, понятие, представление) — совершенство, совершенный образец чего-либо, высшая цель стремлений, деятельности.

ИДЕАЛ ПРАВОВОЙ — представления о совершенном состоянии правовой жизни, которые являются ориентиром для реформирования правовой системы общества.

ИДЕАЛЬНОЕ (гр. idea — понятие) — характеристика онтологического статуса сознания, согласно которой сознание не воспроизводит действительность в виде копий, а фиксирует ее через выявление существенных, необходимых связей и через доведение параметров любого сущего к предельно возможному измерению.

ИДЕОЛОГИЯ (гр. idea — понятие + logos — учение) — составляющая теоретического уровня духовной жизни общества, которая имеет практическую направленность, призвана создавать программы социальных действий и организовывать их реализацию. Идеология разрабатывается теоретиками-идеологами, общественными и политическими деятелями, существует в виде концепций, программ, призывов, лозунгов и др.

ИДЕЯ (от гр. idea - понятие, представление) — сущность каждой вещи, ее прототип, происходящий либо из Божественного разума, либо из общего мирового принципа, другими словами, совокупность необходимых и достаточных элементов любого явления или его конструктивный принцип.

ИДЕЯ ПРАВА — наиболее общее, абстрактное выражение сущности права, идеальный аспект бытия права.

ИММАНЕНТНЫЙ (ЛАТ. imrnanens — свойственный, присущий) — внутренне присущий какому-либо предмету, явлению, проистекающий из его природы.

ИММОРАЛИЗМ (лат. im — не + moralis — нравственный) — (то же, что аморализм) отрицание морали и общепринятых норм поведения, отказ от нравственных принципов.

ИМПЕРАТИВ (лаг. imperativus - повелительный) — безусловное требование, повеление; *категорический императив* - в этике Канта - всеобщий обязательный нравственный закон, которому все люди, независимо от происхождения, социального положения и т. д., должны подчиняться.

ИНДЕТЕРМИНИЗМ (гр. in — не + determinare - определять) — отрицание причинной обусловленности явлений в мире.

ИНДИВИД, ИНДИВИДУУМ (от лат. individuum - неделимое, особь) - своеобразный социальный атом, отдельный человек, который рассматривается как единичный представитель человеческого рода и как принадлежность данного рода не включает конкретных социальных и психологических характеристик.

ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ - — термин, означающий единственность, неповторимость, уникальность человеческого существа; выявляет, в чем состоит своеобразие данного представителя всеобщности, в чем он не схож с другими.

ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНЫЙ (от лат. institutum - устройство, установление) — историческая форма организации и регулирования общества, с помощью которого упорядочиваются отношения между людьми, их деятельность и поведение в обществе, обеспечивается устойчивость общественной жизни; определенная совокупность учреждений, соответствующих социальной структуре общества; совокупность социальных норм и культурных образцов, определяющих устойчивые формы социального поведения и действия; система поведения в соответствии с этими нормами.

ИНСТИТУТ ПРАВОВОЙ — совокупность юридических норм, регулирующих определенный вид социально-правовых отношений (институт наследования, брака, институт прав человека и пр.).

ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ (лат. intelligibilis - постигаемый, мыслимый) - 1) сверхчувственный, постигаемый только разумом и недоступный чувственному познанию; 2) вымышленный, нереальный, сверхъестественный.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (лат. intentio - - стремление) -

свойство человеческого сознания быть всегда направленным на какой-либо предмет.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (от лат. interpretatio — посредничество) — истолкование, разъяснение смысла, значения чего-либо.

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ (от лат. inter - между + subjectum - субъект) — один из терминов феноменологии, означающий процесс и результат взаимодействия субъектов через интенциональности, открывающие человеку мир другого «Я».

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ (лат. irrationalis — неразумный) - невыразимый в логических понятиях и суждениях, недоступный пониманию разумом.

ИСТОЧНИК ПРАВА - 1) правообразующие факторы — экономические, социально-политические, социально-психологические, духовные (общая и политико-правовая культура) и т. п.; 2) внешняя форма выражения и существования норм права (нормативный акт, прецедент, договор).

К

КАУЗАЛЬНЫЙ (лат. casualis) — причинно-обусловленный.

КВИЕТИЗМ (фр. quietisme, от лат. quietus — спокойный) — пассивное, безучастное отношение к реальности.

КОММУНИКАЦИЯ - тип взаимодействия между людьми, предполагающий информационный обмен.

КООПЕРАЦИЯ — сотрудничество, взаимосвязь людей в процессе их деятельности.

КОМПРОМИСС (лат. compromissum — соглашение, согласие) — решение, достигнутое путем взаимных уступок.

КОНВЕНЦИОНАЛЬНЫЙ (от лат. conventionalis - соответствующий договору, условию) - условный, принятый, соответствующий установившимся традициям.

КОНКРЕТНОЕ (от лат. concretus — сгущенное) - философская категория, выражающая вещь или систему взаимосвязанных вещей в совокупности всех своих сторон и связей, которая отражается как чувственно-конкретное (на эмпирическом этапе) или как мысленно-конкретное (на теоретическом этапе).

КОНСЕНСУС (от лат. consensus — согласие, единодушие) — согласованное, единодушное принятие решения.

КОНФЛИКТ (от лат. conflictus — столкновение) — столкновение противоположных интересов, взглядов; серьезное разногласие, спор.

КОНФОРМИЗМ (лат. conformis — подобный) — приспособленчество, отсутствие собственной позиции, некритическое следование общим мнениям.

КОРДОЦЕНТРИЗМ — (от греч. kordis - сердце) — «философия сердца», мировоззренчееко-методологическая позиция и направление в философии, в соответствии с которым сущностью человека и источником его мыслей и познания является сердце, а не разум.

КОРРЕЛЯЦИЯ (лат. corelatio) — соотношение, соответствие, взаимосвязь предметов, явлений или понятий.

КОСМОПОЛИТИЗМ (гр. kosmopolites) - идеология мирового гражданства.

КОСМОС (гр. kosmos — Вселенная) - понятие древнегреческой философии для обозначения единства мира как разумно и закономерно упорядоченного в противоположность хаосу.

КРИТЕРИЙ (гр. kriterion) - признак, на основании которого производится оценка, определение или классификация, мера оценки.

КРИТИКА (от гр. kritike — искусство суждения) - способ духовной деятельности, основная задача которого состоит в том, чтобы дать целостную оценку явления, раскрывая его противоречия, сильные и слабые стороны; различают негативную и конструктивную критику.

КУЛЬТУРА (лат. cultura — возделывание) -- форма деятельности человека по воспроизведению и обновлению социального бытия, а также включаемые в эту деятельность ее продукты и результаты; сфера самого первого и наиболее яркого проявления человека, его существенных характеристик и возможностей.

Л

ЛЕВИАФАН (соб. др.-евр.) — библейское чудовище, символизирующее государство в одноименном трактате Т. Гоббса.

ЛЕГАЛЬНЫЙ (лат. legalis — законный, от legis — закон) — законный, разрешаемый законом.

ЛЕГИЗМ (от лат. lex - закон) — «школа закона» в традиционной китайской философии, утверждавшая замену конфуцианского принципа ли (ритуал, почтительность, поклонение) главенством фа (закон, принуждение). *В широком смысле* — позиция, ставящая закон выше права.

ЛЕГАЛЬНОСТЬ — свойство всего, что согласуется с положениями закона, хотя может противоречить закону моральному.

ЛЕГИТИМАЦИЯ (от лат. legitimus законный) — процедура общественного признания или подтверждения законности каких-либо прав, полномочий, а также признание законности существующих господствующих политико-правовых отношений, режима власти, его оправдание.

ЛЕГИТИМНОСТЬ (лат. legitimus - законный) - согласованность с юридическими и моральными законами, принципами справедливости.

ЛЕГИТИМНЫЙ (лат. legitimus) законный, соответствующий принципам справедливости.

ЛИБЕРАЛИЗМ (от лат. liberalis свободный) - в широком смысле — совокупность интеллектуальных и культурно-нравственных установок, ориентированных на признание личности, ее свободы и самореализации, признание высшей ценностью культуры и общества; в узком смысле - идеология, теория и политика либеральных партий, отстаивающих свободу предпринимательства, парламентский строй, демократические права и свободы личности.

ЛИЧНОСТЬ (от лат. persona - маска, роль актера) индивидуальный человек как субъект общения и деятельности, а также своих собственных сил. способностей, интересов, устремлений. Бытие человека в качестве личности является условием воспроизводства и обновления социальных процессов.

ЛОГОС (гр. logos — слово, понятие, разум, закон) — в древнегреческой философии — всеобщий закон, основа мира, его порядок и гармония.

М

МАКИАВЕЛЛИЗМ. — политическая деятельность, которая основана на культе грубой силы, пренебрежении нормами морали, то есть руководствуется принципом «цель оправдывает средства».

МАКСИМА (от лат. maxima — основное правило, принцип) — правило поведения, принцип, которым человек руководствуется в своих поступках.

МАКСИМАЛИЗМ (лат. maximum — наибольшее) - чрезмерность, крайность в каких-либо требованиях, взглядах.

МЕНТАЛЬНОСТЬ (лат. mentalis — умственный, духовный, от mens — разум) — особенности умственной деятельности определенного человека, народа, нации; устойчивая настроенность внутреннего мира людей, сплачивающая их в социальные и исто-

рические общности, совокупность и предрасположенность индивидов к определенному типу мышления и действия.

МЕРКАНТИЛЬНЫЙ (фр. mercantile - торговец) — торгашеский, мелочно-расчетливый, преследующий личную материальную выгоду

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ — сверхчувственная реальность « предельных оснований» бытия.

МЕТОД (гр. methodos — путь) - сознательно применяемый порядок и последовательность действий, которые приводят к желаемому результату.

МЕТОДИКА (гр. methodike). . . . совокупность способов целесообразного проведения работы; собирание, упорядочивание и прояснение способов эффективного использования определенных методов в конкретных ситуациях познания и деятельности (например, школьные методики).

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ МОНИЗМ (гр. methodos — путь, monos — один) — установка, которая была характерной для классической философии (и науки) и состояла в стремлении отыскать единый, универсальный и лишенный субъективного предпочтения метод достижения несомненных истин в познании.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ (гр. methodos - путь, pluralis — много) - установка современной неклассической философии (и науки), которая отличается признанием зависимости методов познания от свойств, особенностей и задач субъекта, его концептуальных ориентации и ракурсов подхода к действительности; методологический плюрализм допускает возможность оправданного использования разнообразных методов, которые могут объединяться между собой на основе дополнительности.

МЕТОДОЛОГИЯ (гр. methodos — пуп,, исследование + logos — учение) -- специальная часть теории (в науке или философии), которая посвящена обоснованию содержания, целесообразности и оправданности определенных методов в той или иной сфере познания.

МЕТОДОЛОГИЯ ПРАВА — учение о методах познания права: философском, общенаучном, юридическом.

МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФИИ ПРАВА — систематизированная совокупность отрефлексированных познавательных средств, позволяющая исследовать многогранную правовую реальность в ее разнообразных связях с другими сферами общественной жизни.

МИНИМАЛЬНОЕ ДОБРО - понятие практической философии В. Соловьева, выражающее суть задачи права — недопущение проявлений злой воли, то есть охрана жизни и собственности, а также обеспечение всем людям условий для достойной жизни.

МОДАЛЬНОСТЬ (фр. modalite, от лат. modus — способ, наклонение) — характеристика различных способов бытия предметов и процессов, которая находит отражение в различных формах суждения (суждениях действительности, возможности, необходимости и др.).

МОДУС (лат. modus — мера, способ) - вид, разновидность, отдельное проявление общего, противоположен атрибуту — неотъемлемому свойству вещи (в философии XVI-XVIII ст.).

МОНАДА (гр. monas -- единица, неделимое) — понятие, введено Лейбницем для обозначения неделимых духовных первоэлементов.

МОНИЗМ (тр. monos - один) - философское учение о существовании единой духовной или материальной первоосновы бытия.

МОРАЛЬ (фр. morale, от лат. moralis - нравственный) — один из основных способов нормативной регуляции действий человека в обществе. Особенность ее состоит в том, что моральные принципы, нормы и правила имеют всеобщее значение, выполнение их — внутренняя потребность человека, контролируемая общественным мнением.

Н

НАКАЗАНИЕ — установленная законом мера государственного принуждения, носящая публичный характер, применяемая судом в приговоре к лицу, виновному в совершении преступления; по своему содержанию является карой за совершенное преступление, выражает от имени государства отрицательную оценку преступлению и лицу, его совершившему.

НЕМЕЗИДА (греч. Nemesis, от nemesao — справедливо негодуя) — в древнегреческой мифологии — богиня возмездия, карающая за преступления.

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО -- обобщенная характеристика философских идей, развившихся на базе теоретического наследия Гегеля. Было достаточно распространено в Западной Европе, США и России в XIX - начале XX века. Идеал неогегельянства — целостное, рационалистически-умозрительное мировоззрение, объединяющее диалектическим образом мышление и созерцание, «Бога и человека».

НЕОКАНТИАНСТВО — обобщенная характеристика философских идей, развитых в конце XIX — начале XX века в Западной Европе и России в русле теоретического наследия И. Канта. Преодолевает дуализм кантовской философии (за счет отказа от идеи объективного существования «вещей-в-себе») и усиления субъективно-идеалистического априоризма в теории познания, этике, философии права и психологии.

НЕОПОЗИТИВИЗМ — одно из основных направлений западной философии, ориентирующееся на анализ и разрешение актуальных философско-методологических проблем, в частности роли знаково-символических средств научного мышления, отношения теоретического аппарата и эмпирического базиса науки и др.

НИГИЛИЗМ (лат. nihil -- ничего) - позиция отрицания общепринятых норм, идеалов и ценностей.

НИГИЛИЗМ ПРАВОВОЙ - позиция отрицания, непонимания гуманистического смысла права, а поэтому — отрицания самостоятельной роли права как регулятора сосуществования людей.

НОМОС (гр. nomos - закон) — в античной философии - универсальная, безличная сила, подчиняющая отношения людей своей власти и оберегающая все лучшее, наиболее ценное, что имеется в человеческой жизни.

НОРМА - общепризнанное правило, образец действия или поведения человека, которое указывает и определяет допустимые границы в соответствии с интересами и ценностями общества или определенных групп.

НОРМАТИВНОЕ - наделенное свойствами образца или закона. Нормативное поведение – это образцовое поведение. «Нормативные науки» выводят законы и принципы, позволяющие нам «судить» о красоте произведения, ценности знания, моральности или правомерности поступка. Они противостоят «дескриптивным» наукам как науки об «идеальном» наукам о «реальном».

НОРМЫ ПРАВА — правила поведения, установленные или санкционированные государством и обеспеченные его силой.

НОУМЕН (гр. noumenon - познаваемое разумом) — понятие, впервые введенное Платоном. В философии И. Канта употребляется для обозначения непознаваемых сущностей, «вещей-в-себе».

О

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДОГОВОР — идеальная конструкция, легитимирующая государство как такую форму объединения, которая при помощи общей силы обеспечит безопасность и блага каждого члена объединения.

ОБЩЕСТВО — совокупность людей, которая осуществляет процессы общей жизнедеятельности и способная: а) сохранять жизнь людей; б) сохранять и поддерживать функционирование определенного типа социальной организации жизни; в) продуцировать духовные нормы, ценности и ориентиры человеческой жизни.

ОБЫЧАЙ — образ действий, принятый в обществе. Право изначально основано именно на обычае («по праву обычая»), па некоторой определенной традиции, обычно устанавливающей мир и поддерживающей согласие между людьми.

ОБЪЕКТИВИЗМ (от лат. objectum — предмет) - 1) философская позиция, берущая за точку отсчета объект, то есть существующий вне нас и независимо от нашего сознания внешний мир; 2) беспристрастность, непредвзятость.

ОБЪЕКТИВИЗМ ПРАВОВОЙ -- см. *правовой объективизм.*

ОБЪЕКТИВНАЯ ЭТИКА — извне принятые, установление в обществе моральные нормы (В. Соловьев).

ОЛИГАРХИЯ (гр. oligarchia — власть немногих) — сосредоточенность всей полноты государственной власти в руках небольшой группы политиканов-богачей.

ОНТОЛОГИЯ (гр. ontos — сущее + logos — понятие, учение) — раздел философии, учение о бытии (в отличие от гносеологии - учении о познании), которое изучает общие основы, принципы бытия, его структуру и закономерности.

ОРТОДОКСАЛЬНЫЙ (гр. orthodoxos - правоверный) — неуклонно придерживающийся определенного учения.

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ — этико-иравовая категория, фиксирующая зависимость личности от социального окружения и степень соответствия индивидуального поведения нормативным образцам. Предполагает признание личностью себя автором своего поступка и принятие на себя ею последствий. Условиями ответственности являются: наличие закона (правового или морального), вменяемость и свобода.

ОТКРЫТОСТЬ МИРУ — фундаментальная характеристика

человека, его способность вследствие биологической неспециализованности меняться, представать незаконченным, открытым различным измерениям культурно-исторического процесса и направлениям человеческой деятельности; *открытость* также следует понимать и в плане смысла человеческой жизни: пока человек живет и действует, смысл его жизни предстает неопределенным до конца, ибо он может его существенно трансформировать.

ОХЛОКРАТИЯ (гр. ochlo - толпа + kratos - власть) - в древнегреческих учениях о государстве (Платон, Аристотель) — власть толпы.

ОЦЕНКА — одобрение или осуждение различных явлений социальной действительности и поступков людей в зависимости от того, соответствуют они или не соответствуют требованиям морали и права; процедура выбора на основании ценностей, выступает в форме осознания значимости вещи для деятельности человека.

П

ПАРАДИГМА (гр. paradeigma - образец) — установившийся образец (эталон) мышления, совокупность онтологических убеждений, ценностных установок, схем решения типичных проблем, обеспечивающих непрерывность определенной научной или мировоззренческой традиции. В рамках одной парадигмы могут существовать несколько теорий.

ПАРТИКУЛЯРНЫЙ (лат. particularis - отдельный) - 1) частный, тот, кто не находится на государственной службе; 2) обособленный, местный (в противоположность общегосударственному).

ПАТЕРНАЛИЗМ (лат. paternus — отеческий) — 1) идеология и политика отеческой, родительской заботы, хлопоты о человеке, который как член общества может жить только по чужим, данным ему правилам и инструкциям; 2) в международных отношениях — опека крупных государств над более слабыми странами, колониями, подопечными территориями.

ПЕРМАНЕНТНЫЙ (лат. permanens) — постоянный, непрерывный.

ПЕРСОНАЛИЗМ (лат. persona -- личность, лицо) направление в современной философии, согласно которому выдающееся место в мировом порядке принадлежит духовно-личностному началу; признающее личность первичной творческой реаль-

ностью и ценностью, а мир — проявлением творческой активности Бога.

ПЕРСОНИФИЦИРОВАТЬ (лат. persona - лицо + facere — делать) — представлять абстрактные понятия в образах конкретных лиц.

ПЛЕБИСЦИТ (лат. plebiscitum — решение народа) — всенародное голосование, которое проводится государством по наиболее важным вопросам.

ПЛУТОКРАТИЯ (греч. plutokratia, от plutos - богатство и kratos — власть) — господство небольшой кучки наиболее богатых.

ПЛЮРАЛИЗМ (гр. pluralis — множественный) — 1) философская позиция, которая признает за первооснову бытия несколько самостоятельных сущностей, не сводимых к единому началу; 2) методологический подход, основное требование которого — охватить по возможности все стороны действительности.

ПОЗИТИВИЗМ (от лат. positivus — позитивный) — направление философии, исходящее из того, что источником истинного знания являются специальные науки, роль которых ограничивается описанием и систематизацией фактов; отрицает познавательную ценность философского («метафизического») исследования.

ПОЗИТИВНОЕ — основное понятие философских рассуждений В. Конта: ясное, реальное, наблюдаемое, полезное, то, что должны изучать науки, отбрасывая призрачное, неуверенное, ненужное человеку и обществу.

ПОЗИТИВНОЕ ПРАВО — действующая система правовых норм, отношений и судебных решений.

ПОЛИС (гр. polls) -- город-государство в античном мире (Древняя Греция, Древний Рим), состоящее из города и прилегающей к нему территории.

ПОСТУПОК — особое действие человека, которое концентрирует в себе основные события его жизни и предстает формой решения противоречий, которые обусловлены напряженным соотношением важнейших жизненных альтернатив человека: жизни и смерти, свободы и долга, желания и расчета, чувства и разума и т. п.

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА — субъективные права,, которые принадлежат человеку как таковому и на обладание которыми может претендовать каждый человек вне зависимости от обстоятельств. По своему смысловому содержанию права человека очерчивают пространство, которое обеспечивает каждому человеку условия его самореализации, т. е. пространство его личностной автономии.

ПРАВО (производив от слов «правый» и «правда») — общая мера свободы, равенства и справедливости, выраженная в системе формально-определенных и охраняемых публичной (государственной) властью общеобязательных норм (правил) поведения и деятельности социальных субъектов.

ПРАВОВАЯ АКСИОЛОГИЯ — раздел философии права, в котором анализируются правовые ценности (справедливость, свобода, равенство, права человека и т. п.), их соотношение и способы реализации в современной правовой жизни.

ПРАВОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ - раздел философии права, который освещает основные проблемы отношений человека и права, учение о праве как способе человеческого бытия.

ПРАВОВАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ - раздел философии права, в котором исследуются особенности процесса познания в сфере права, проблема истины, основные этапы, уровни и методы познания в праве.

ПРАВОВАЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — способ осмысления права, который выводит смыслы права из взаимодействия субъектов; является отличительной чертой современных концепций естественного права.

ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА - неотъемлемая часть культуры общества в целом, выражает определенный уровень развития правосознания и состояния законности, характеризует степень правоспособности и дееспособности граждан общества в разрешении общественных противоречий.

ПРАВОВАЯ ОНТОЛОГИЯ — раздел философии нрава, в котором исследуются проблемы природы права и сто основ, сущности права и форм его существования.

ПРАВОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ - понятие, которое употребляется для обозначения особого автономного мира права со своими законами и логикой функционирования и развития, со своими «несущими конструкциями» и способом их связи в одно целое.

ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО - всеохватывающая политическая организация общества, основанная на верховенстве зако-

на, которое создает условия для наиболее полного обеспечения прав и свобод человека, гражданина, а также последовательного ограничения государственной власти с целью недопустимости злоупотреблений с ее стороны.

ПРАВОВОЕ РАВЕНСТВО — это равенство свободных и равенство в свободе, общий масштаб и равная мера свободы индивидов, когда свобода каждого есть условие свободы другого.

ПРАВОВАЯ СИСТЕМА — совокупность взаимозависимых, согласованных и взаимодействующих правовых институтов, которые регулируют общественные отношения, а также элементов, которые характеризуют уровень правового развития той или иной страны.

ПРАВОВОЕ ОБЩЕСТВО — общество, в котором все субъекты подчиняются праву не по принуждению, а по убеждениям; правовая реальность, существующая в обществе, которая позволяет его субъектам беспрепятственно выражать свое мнение, принимать собственные решения, быть самостоятельными.

ПРАВОВЫЕ ЦЕННОСТИ — высшие регулятивы (идеи) сознания, руководствуясь которыми, мы определяем горизонт движения нашего мышления и практики в обосновании наших прав, обязанностей и правовых норм.

ПРАВОВОЙ ОБЪЕКТИВИЗМ - способ осмысления нрава, который видит источники права в объективном мире, в социальной реальности.

ПРАВОВОЙ ПОЗИТИВИЗМ — способ осмысления права, сводящий многогранную правовую реальность к ПОЗИТИВНОМУ праву; основывается на эмпирическом познании права, утверждает относительность правовых норм и ценностей, ценностную нейтральность права и считает право производным только от воли государства.

ПРАВОВОЙ СУБЪЕКТ — носитель способности, делающей право возможным, то есть реализующим способность признания.

ПРАВОВОЙ СУБЪЕКТИВИЗМ - способ осмысления права, усматривающий смысл права в сознании субъекта, в идее права.

ПРАВОПРИМЕНЕНИЕ - прерогатива государства применять и обеспечивать выполнение обязательных для общего исполнения правовых норм.

ПРАВО НА ДОСТОЙНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ — естественное право, предполагающее обеспечение средств к существованию, достойный отдых, возможность для духовного совершенствования.

ПРАВОСОЗНАНИЕ — в широком смысле — совокупность представлений и чувств, выражающих отношение конкретного индивида, группы, общества в целом к праву и правовым явлениям в общественной жизни; в строгом смысле — ценностная ориентация на идеал правового государства, который имеет безусловный характер и определяет практическое поведение человека как гражданина.

ПРАВОСОЗНАНИЕ ОБЫДЕННОЕ — сфера общественного сознания, содержащая в себе представления, убеждения, чувства и волеизъявления массы людей, их субъективное отношение к действующему праву, знания о существующих законах, их оценку.

ПРАВОСОЗНАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ — теоретически оформленная система юридических положений, истин, раскрывающих содержание и назначение права как способа (формы) реализации свободы человека.

ПРАВОПОНИМАНИЕ — процесс и результат целеустремленной умственной деятельности человека, включающий в себя познание права, его восприятие (опенку) и отношение к нему как к целостному социальному явлению.

ПРАВОТВОРЧЕСТВО - прерогатива государства устанавливать обязательные для общего исполнения правовые нормы, издавать соответствующие государственные нормативные акты, законы, указы, постановления и т. д.

ПРЕАМБУЛА (лат. preambulus — идущий впереди) - вводная часть конституции, международного договора или какою-либо иного важного акта, содержащая указания на обстоятельства, послужившие поводом к изданию соответствующею акта, на его мотивы и цели.

ПРЕДМЕТ ТЕОРИИ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА основные общие закономерности возникновения, функционирования и развития государства и права, на основании которых разрабатываются государственно-правовые понятия, общие для всех юридических наук, и которые применяются в юридической практике.

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ПРАВА — неюридические (предельные) основания права. Философия права, в первую оче-

редь, занимается выявлением смысла права, а также обоснованием понимания этого смысла.

ПРЕЗУМПЦИЯ (лат. praesumptio, от presumo — предполагаю) — предположение, основанное на вероятности; признание факта юридически достоверным, пока не будет доказано обратное.

ПРЕЦЕДЕНТ (лат. praecedens — тот что идет впереди) - 1) событие в прошлом, которое служит примером или образцом для последующих событий подобного рода; 2) юридическое решение суда или какого-либо другого государственного органа, вынесенное по конкретному делу и обязательное при решении аналогичных дел в последующем.

ПРИНЦИПЫ ПРАВА - руководящие, основополагающие начала, характеризующие смысл права, его сущность и назначение в обществе.

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА — понятие, выражающее родство человека со всем сущим, а также все многообразие собственно человеческих проявлений, отличающих его от всех иных форм сущего.

ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ (от лат. providentia - провидение) — религиозно-идеалистическое воззрение, пытающееся объяснить ход исторических событий не их внутренней закономерностью, а волей провидения (Бога).

ПРОЕКТ (лат. projectus — брошенный вперед) - в философии экзистенциализма (Ж.-П. Сартр) способ реализации человеком своей свободы: постоянное и неминуемое осуществление выбора, что, в конечном итоге, оказывается не только выбором действий, но и выбором жизненной судьбы.

ПРОСВЕЩЕНИЕ - философское движение XVIII века, для которого характерны вера в прогресс, вера в разум, недоверие к религии и к традиции. Проповедовало освобождение человека от несправедливых уз, равенство всех людей перед законом, перед человечеством.

ПРОТЕСТАНТИЗМ (лат. protestans — несогласный) — форма христианства, которая отделилась от католицизма в XVI веке, в противоположность которому говорит об оправдании христиан при помощи одной благодати, об общем для всех верующих духовенстве и религиозной личной ответственности христиан.

ПУРИТАНЕ (англ. puritan — чистый) - английские протестанты, которые проповедовали мирской аскетизм и строгость

нравов, что отражало установки первоначального накопления капитала.

Р

РАЦИОНАЛИЗМ (лат. rationalis — разумный) — философское направление, полагающее разум основой познания и поведения людей.

РАЦИОНАЛЬНЫЙ (лат. rationalis — разумный) — разумно обоснованный, целесообразный.

РЕАЛИЗМ (от лат. realis — вещественный) — 1) позиция или философское учение, утверждающее, что мир существует независимо от человека, его ощущений; 2) в средневековой философии — направление, сторонники которого признавали реальное существование общих понятий — универсалий как самостоятельных сущностей.

РЕАЛЬНОСТЬ (лат. realis — вещественный, действительный) — 1) объективный мир, существующий независимо от человеческой воли и сознания; 2) все существующее вообще. В научном познании термином «реальность» обозначается предметная область исследования соответствующей науки: «физическая реальность», «социальная реальность», «правовая реальность».

РЕДУКЦИЯ (лат. reductio — возвращение, отодвигать назад) — упрощение, сведение сложного к простому.

РЕЛЯТИВИЗМ (лат. relativus — относительный) — методологический принцип, состоящий в абсолютизации относительности и условности знаний и ведущий к отрицанию возможности познания объективной истины.

РЕНЕССАНС (фр. renaissance — возрождение) — европейская эпоха Возрождения (XIV/XV — XVI/XVII ст.); возникновение нового ощущения жизни, которое родственно с античностью и во многом противоположно Средневековью.

РЕСТИТУЦИЯ (лат. restitutio — возобновление) — возобновление в прежнем правовом и имущественном статусе.

РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ (лат. retro - назад + spectare - смотреть) — обращенный к прошлому.

РЕФЛЕКСИЯ (лат. reflexio — отражение) — уникальная способность человеческого сознания (и мысли) в процессе восприятия действительности воспринимать и самого себя; вследствие этого человеческое сознание предстает в то же время и как самосознание, мысль о чем-то — как мысль о мысли, знание о

чем-то — как знание о знании; принцип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предпосылок, сопутствующий момент любого рода философствования.

РЕЦЕПЦИЯ (лат. receptio — принятие) — усвоение, принятие, превращение чужого в свое (пример: рецепция римского права странами Западной Европы).

РИГОРИЗМ (лат. rigor — твердость, суровость) — непреклонное соблюдение морально-правовых принципов.

РИМСКОЕ ПРАВО — система рабовладельческого права Древнего Рима. Содержало стройную разработанную систему норм, которые регулировали разнообразные виды имущественных отношений.

РАЗУМ (диалектическое мышление) — высший уровень рационального познания, для которого прежде всего характерны творческое оперирование абстракциями и сознательное исследование их собственной природы (саморефлексия). Главная задача разума — объединение многообразного вплоть до синтеза противоположностей и выявление коренных причин и движущих сил изучаемых явлений.

РАССУДОК (статичное, формальное мышление) — исходный уровень мышления, на котором оперирование абстракциями происходит, как правило, в пределах неизменной схемы, заданного шаблона, жесткого стандарта.

РУТИНА (фр. routine — консерватизм) — засилье старых штампов, отсутствие нового и свежего.

С

САКРАЛЬНЫЙ (от лат. sacer - священный) — относящийся к вере, миру религиозного.

СЕКУЛЯРНЫЙ (ср.-лат. saekularis — светский) - светский, освобожденный от церковного влияния.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ — совокупность обобщенных представлений человека о мире, месте человека в мире, оснований человеческих отношений с миром, которые выполняют функцию человеческого самосознания и мироориентации.

СВОБОДА — характеристика сущности человека, которая состоит в возможности мыслить и поступать по собственной воле, а не вследствие внутреннего или внешнего принуждения. Условиями возможности свободы является как отсутствие противодействия, так и уровень развития субъективности человека. В правовой философии проблема свободы — одна из ключевых, поскольку предполагает учет соотнесенности свободы одного человека со свободой других.

СВОБОДА ВОЛИ — способность человека выступать причиной своих собственных действий и, в первую очередь, нравственных поступков.

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ (лат. secularis - светский, мирской) — освобождение от религиозно-церковного влияния.

СЕНСУАЛИЗМ (лат. sensus — чувство) — философское учение, которое признает единственным источником достоверных знаний ощущения.

СИЛЛОГИЗМ (гр. syllogismos — умозаключение) — дедуктивное умозаключение из двух посылок и вывода.

СИМВОЛ (гр. symbolon — знак, примета) — условный знак (графический, звуковой), обозначающий какое-либо понятие.

СИНЕРГЕТИКА (гр. synergetikos — согласованно действующий) — разработанное в XX столетии научное направление, которое исследует процессы самоорганизации в сложных, открытых, неравновесных системах.

СИНКРЕТИЗМ (гр. synkretismos — соединение) — изначальная нерасчлененность, состояние неразвитости элементов целого.

СКЕПТИЦИЗМ (гр. skeptikos — рассматриваю, исследую) - 1) философское воззрение, характеризующиеся сомнением в существовании какого-либо надежного критерия истины; 2) критическое, недоверчивое отношение к чему-либо.

СОФИЗМ (гр. sophisma) -- преднамеренно ложно сформулированное умозаключение, формально кажущееся правильным.

СОФИСТ (гр. sophistes) в Древней Греции платный учитель философии, риторики, поэтики, использующий для доказательства чего-либо софизмы.

СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ - относительно устойчивая форма организации социальной жизни, обеспечивающая устойчивость связей и отношений в рамках общества.

СОЦИУМ (лат. socium — общее) — человеческая общность определенного типа, например племя, нация.

СПЕКУЛЯТИВНЫЙ (лат. speculates) - то, что основывается на умозрительных допущениях, оторванных от эмпирических данных.

СПОНТАННЫЙ (гр. spontaneus — самопроизвольный) — самопроизвольные психические процессы, возникающие под влиянием внутренних детерминант.

СРОДНЫЙ ТРУД — одно их ключевых понятий философии Г. Сковороды, означающее вид деятельности, который особенно приходится человеку по душе, отвечает его естественным склонностям и способностям, приносит радость и удовлетворение уже и сам по себе, а не только своими результатами.

СПОСОБЫ ОСМЫСЛЕНИЯ ПРАВА - методологические парадигмы, обладающие целостностью мировоззренческого понимания смысла права и его обоснования.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ — основная правовая ценность, заключающаяся в строгом уважении прав вообще. Смысл справедливости передает древнее изречение: «Каждому свое». Различают уравнивающую, распределяющую и воздающую справедливость. Ценность справедливости состоит в том, чтобы установить между людьми истинное и анонимное равенство, не зависящее ни от общественной ситуации, ни от личности индивидов.

СТАТУС (лат. status — состояние, положение) — правовое и социальное положение, состояние.

СТОИК (гр. stoikos) . . . . человек, мужественно переносящий трудности.

СТОИЦИЗМ - направление в греческой и римской философии, которое призывает покорно переносить удары судьбы.

СУБЪЕКТИВИЗМ (от лат. subjectum - субъект) - 1) философская позиция, берущая за точку отсчета субъекта, то же, что и *субъективный идеализм;* 2) личное, пристрастное отношение к чему-либо.

СУБЪЕКТИВИЗМ ПРАВОВОЙ - см. *правовой субъективизм*

СУБЪЕКТИВНАЯ ЭТИКА — внутренние моральные установки, убеждения человека.

СУБСТАНЦИЯ (лат. substantia - сущность) — неизменная основа, сущность всех вещей и явлений, причина самой себя.

СУБСТРАТ (лат. substratum — подстилка) — общая основа множества единичных явлений и предметов.

СУВЕРЕНИТЕТ (фр. souverainete — верховная власть) - независимость государства от внешних факторов и верховенство во внутренних делах.

СУЩЕСТВОВАНИЕ — понятие, употребляемое для характеристики внешних проявлений бытия, вещи или явления. Онтологически противостоит категории «сущность».

СУЩНОСТЬ — философская категория, отражающая внутренние, глубинные связи, основу предмета.

СУЩНОСТЬ ПРАВА — идеальная реальность отношений между людьми, которая выражается принципом формального равенства.

СЦИЕНТИЗМ (лат. scientia — знание, наука) — абсолютизация роли науки и технического развития в обществе; мировоззренческая установка, в соответствии с которой только научное знание является наиболее оправданным, ценным для человека и общества.

Т

ТАБУ (полинез. — «то, что выпадает из общего пользования») — у первобытных народов полный запрет на определенные действия и слова, нарушение которого может обернуться суровым наказанием со стороны духов.

ТАЛИОН (гр. talio (talionis) — возмездие) — принцип равноценной расплаты преступником за содеянное.

ТАЛМУД — древнееврейский кодекс религиозных и морально-правовых принципов.

ТЕЛЕОЛОГИЯ (гр. telos — цель) — учение о цели; противопоставляется детерминизму.

ТЕМИС — обычай, обычное право; другое чтение — фемис, от которого происходит имя богини правосудия — Фемида.

ТЕОДИЦЕЯ (гр. theos — Бог + dike — право, справедливость) — *букв.* оправдание Бога, доказательство непричастности Бога к существующим на земле злу и несправедливости.

ТЕОКРАТИЯ (гр. theos - Бог + kratos - власть) - форма правления, позволяющая духовенству обладать всей полнотой политической власти.

ТЕОЛОГИЯ (гр. theos — Бог + logos — понятие) - богословие, теоретическая составляющая религиозного вероучения, призванная согласовывать между собой основные догмы религии и объяснять их.

ТЕОЦЕНТРИЗМ (гр. theos - Бог + лат. centrum - центр) — определение Бога источником и основой всего сущего («все, что есть, — все от Бога»).

ТОЛЕРАНТНОСТЬ (лат. tolerantia - терпение) — терпимость к чужим взглядам, мыслям, убеждениям, недостаткам.

ТОТАЛИТАРИЗМ (фр. totalitarisme, от лат. totalis - весь, целый) — военно-бюрократическая диктатура политической элиты, которая подчиняет себе все без исключения сферы практической и духовной жизни общества.

ТОТАЛЬНЫЙ — всеохватывающий, всеобъемлющий.

ТОТЕМ (англ. totem, *букв,* — «его род») — животное, растение или предмет, с которым первобытное племя отождествляет себя и которому поклоняется.

ТОТЕМИЗМ — верование первобытных народов в магическое родство с тотемом.

ТРАНСГРЕССИЯ (лат. transgressio — переход) — переход через границу допустимого, известного, раньше освоенного, нарушение нормы, меры.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ (лат. transcendens - выходящий за пределы) — полученный не из внешнего опыта, а изначально присущий человеческому разуму, человеческом}' сознанию.

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ (лат. transcendens - выходящий за пределы) — выходящий за пределы возможного опыта, потусторонний, недоступный познанию.

У

УНИВЕРСУМ (лат. universum) - «мир как целое», вселенная.

УТИЛИТАРИЗМ (лат. utilitas — польза) — философская теория, которая признает пользу или выгоду критерием нравственности.

УТОПИЯ — (гр. u - не, нет + topos — место, *букв.* — место, которого нет) — изображение идеального общественного строя, лишенное научного обоснования.

Ф

ФАКТ НАУЧНЫЙ —событие или явление действительности, зафиксированное средствами, которые вызывают доверие науки и описаны при помощи научных понятий или категорий.

ФАКТЫ ЮРИДИЧЕКИЕ - многообразные жизненные обстоятельства, состояния, которые признаются правовыми и с которыми связывают возникновение, изменение и прекращение субъективных прав, юридических обязанностей, юридической ответственности и полномочий.

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ (лат. falsificare - подделывать) - 1) методологическая процедура, посредством которой устанавливается ложность гипотезы или теории в результате ее эмпирической проверки. Фундаментальное понятие методологической концепции К. Поппера; 2) искажение, подделка.

ФАТАЛИЗМ (лат. fatalis — роковой) — вера в фатум, неизбежность судьбы, предопределение, рок.

ФАТУМ, (лат. fatum) — судьба, рок.

ФЕМИНИЗМ (лат. femina - женщина) — женское движение за уравнивание в правах женщин с мужчинами.

ФЕНОМЕН (гр. phainomenon — являющийся) - основное понятие философии Э. Гуссерля: то единое, которое предоставлено нам в опыте сознания, то, что нам реально является, единая форма выявления реальности в сознании и для сознания.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — самовыявление феноменов в тех или иных сферах деятельности, философское учение Э. Гуссерля и его последователей о практике выявления «чистых» сущностей вещей в человеческом сознании.

ФИЗИС (или **ФЮСИС)** (гр. — природа) — в исходном значении то, что составляет основу чего-нибудь, что произвольно, без влияния извне действует, проявляет активность, растет, расширяется, порождает свои разнообразные проявления.

ФИЛАНТРОПИЯ (гр. philantropia — любовь к людям) — благотворительность, помощь и покровительство нуждающимся.

ФИЛИАЦИЯ ИДЕЙ (фр. filiation - сыновний) — преемственная связь между идеями.

ФИЛОСОФИЯ (гр. philosophia — любовь к мудрости) - теоретическая форма мировоззрения; система идей, взглядов на мир и на место в нем человека; наука о наиболее общих законах развитая природы, общества и мышления.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА — философское учение о праве, которое отвечает на вопросы, возникающие в правовой сфере методом философии; комплексная, смежная дисциплина, находящаяся на стыке философии и юриспруденции.

ФУНКЦИЯ (лат. functio — выполнение, совершение) - круг деятельности, назначение, роль в системе.

Х

ХАРИЗМА (гр. sharisma — милость, божественный дар) — исключительная одаренность.

ХАРИЗМАТИЧЕСКИЙ ЛИДЕР - человек, наделенный в глазах его последователей авторитетом, основанным на исключительных качествах его личности.

ХОЛИЗМ (гр. holos — целое) — теория, принимающая все предметы философского познания как целостности.

Ц

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (лат. civilis — общественный) — состояние функционирования общества, которое возникает на основании определенных достижений в развитии культуры. Цивилизация связана с построением городов, с возникновением письма и государства, с изготовлением и использованием металлов, поэтому она существенно стабилизирует общественную историю.

ЦЕЛЬ — представление о состоянии, к которому стремится данная система и ради чего она существует.

ЦЕННОСТНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ — направленность личности и ее деятельности на определенные ценности.

ЦЕННОСТЬ — характеристика объектов и процессов мира, имеющих положительное или отрицательное значение для жизни человека, критерий для оценки норм, то, к чему человек стремится. Понятие ценности (то, что должно быть) отличается от понятия истины (то, что есть).

Э

ЭВДЕМОНИЗМ (гр. eudaimonia — счастье) -- признание критерием нравственности и основой поведения человека стремление к счастью.

ЭГАЛИТАРНЫЙ (фр. égalitaire, от égalité - равенство) - ориентированный на равенство.

ЭЗОПОВ ЯЗЫК — иносказательный способ передачи своих мыслей.

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ (гр. esoterikos - внутренний) - тайный, предназначенный для избранных, посвященных.

ЭКЗЕГЕЗА (греч. exegesis — толкование) — толкование неясных мест в древних текстах.

ЭКЗЕГЕТИКА (гр. exegetes — толкователь) — искусство толкования текстов Святого письма, объяснение содержания и смысла Божественного откровения; средневековые теологи-екзегеты выделяли, как правило, четыре слоя смысла в содержании Святого письма: реальный, исторический, символический и священный.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛ (лат. exestentia — существование) — характеристика человека (атрибут человеческого существования), вне которой нет человека как человека и вне которой в мире не было бы того, что в него привносит человек (свобода, любовь, страдание, смерть, игра и т. д.).

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ (лат. exestentia - существование) — связанный с коренными проблемами смысла жизни, с вопросом свободы и смерти.

ЭКЗИСТЕНЦИЯ (лат. exestentia - существование) — важнейшее понятие экзистенциализма, означает истинное, внутриличностное бытие человека, поток его переживаний, не сводимый ни к каким внешним объективированным формам, истинное «Я» человека, невыразимое в логике; этот термин С. Кьеркегором был истолкован в его начальном значении — «выход за границы установленного, установившегося» - для обозначения ведущей особенности человеческого существования: неукорененности, отсутствия надежных, однозначных корней бытия.

ЭКЗОГЕННЫЙ (гр. exo — внешне + genos — происхождение) -- порожденный внешними причинами.

ЭКЛЕКТИЗМ (гр. eklektikos — отсутствие единства) — сочетание разнородных начал, плохо совмещающихся друг с другом.

ЭНДОГЕННЫЙ (греч. endos — внутри + genos — происхождение) — порожденный внутренними причинами.

ЭНТЕЛЕХИЯ (гр. entelecheia — целенаправленность) -- в учении Аристотеля жажда высшего духовного начала добиться цели, вследствие чего происходит развитие.

ЭНТРОПИЯ (гр. en — в + thrope — превращение) — увеличение степени неупорядоченности внутри системы, которая угрожает ей распадом.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (гр. epistemologia - теория познания) — раздел философского знания, философско-методологическая наука о познании; преимущественно — о научном познании.

ЭСХАТОЛОГИЯ (гр. eschatos — последний + logos -- понятие) - совокупность представлений, согласно которым мир, поскольку он имеет начало, непременно должен иметь и свой конец, свое завершение.

Ю

ЮРИДИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ сложившаяся в Новое время система классических представлений о государстве и праве как основных цивилизующих факторах общества. Включает идеи разумного законодательства и признания прав человека.

ЮСНАТУРАЛИЗМ (лат. jus право + natura природа) — направление в осмыслении права, то же, что концепции естественного права.

Я

ЯЗЫК — система знаков, служащая средством человеческого общения, мышления, передачи социального опыта, культурных норм и традиций, реализации преемственности поколений.

Байрачная Людмила Даниловна, Данильян Олег Геннадьевич, Дзебань Александр Петрович, Жданенко Светлана Борисовна, Максимов Сергей Иванович, Мануйлов Евгений Николаевич, Колесников Михаил Петрович, Мозалевский Владимир Тихонович

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

Учебник

Под редакцией доктора философских наук, профессора *О.Г. Данильяна*

Ответственный редактор *И. Федосова*
Научный редактор *К. Загоруйко*
Художественный редактор, дизайн переплета *Е. Брынчик*
Технический редактор *О. Куликова*
Компьютерная верстка *Г. Ражикова*
Корректор Н. Цыркова

ООО «Издательство «Эксмо»
127299, Москва, ул. Клары Цеткин, д. 18, корп. 5. Тел.: 411-68-86, 956-39-21.
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru

Подписано в печать с готовых диапозитивов 26.11.04.
Формат 60x90 1/16. Гарнитура «Петербург». Печать офсетная. Бум. тип.
Усл. печ. л. 26,0. Уч.-изд. л. 12,6
Тираж 3 000 экз. Заказ № 10875.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО "Тульская типография".
300600, г. Тула, пр. Ленина,109 .

По вопросам размещения рекламы в книгах издательства «Эксмо» обращаться в рекламный отдел. Тел. 411-68-74.

Оптовая торговля книгами «Эксмо» и товарами «Эксмо-канц»:
109472, Москва, ул. Академика Скрябина, д. 21, этаж 2.
Тел./факс: (095) 378-84-74, 378-82-61, 745-89-16, многоканальный тел. 411-50-74.
E-mail: reception@eksmo-sale.ru

Мелкооптовая торговля книгами «Эксмо» и товарами «Эксмо-канц»:
117192, Москва, Мичуринский пр-т, д. 12/1. Тел./факс: (095) 411-50-76.
127254, Москва, ул. Добролюбова, д. 2. Тел.: (095) 745-89-15, 780-58-34.
www.eksmo-kanc.ru e-mail: kanc@eksmo-sale.ru

Полный ассортимент продукции издательства «Эксмо» в Москве в сети магазинов «Новый книжный»:
Центральный магазин — Москва, Сухаревская пл., 12
(м. «Сухаревская», ТЦ «Садовая галерея»). Тел. 937-85-81.
Москва, ул. Ярцевская, 25 (м. «Молодежная», ТЦ «Трамплин»). Тел. 710-72-32.
Москва, ул. Декабристов, 12 (м. «Отрадное», ТЦ «Золотой Вавилон»). Тел. 745-85-94.
Москва, ул. Профсоюзная, 61 (м. «Калужская», ТЦ «Калужский»). Тел. 727-43-16.
Информация о других магазинах «Новый книжный» по тел. 780-58-81.

ООО Дистрибьюторский центр «ЭКСМО-УКРАИНА». Киев, ул. Луговая, д. 9.
Тел. (044) 531-42-54, факс 419-97-49; e-mail: **sale@eksmo.com.ua**

Полный ассортимент книг издательства «Эксмо» в Санкт-Петербурге:
РДЦ СЗКО, Санкт-Петербург, пр-т Обуховской Обороны, д. 84Е.
Тел. отдела реализации (812) 265-44-80/81/82/83.

Сеть книжных магазинов «Буквоед»:
«Книжный супермаркет» на Загородном, д. 35. Тел. (812) 312-67-34
и «Магазин на Невском», д. 13. Тел. (812) 310-22-44.

Сеть магазинов «Книжный клуб «СНАРК» представляет самый широкий ассортимент книг издательства «Эксмо». Информация о магазинах и книгах в Санкт-Петербурге по тел. 050.

Полный ассортимент книг издательства «Эксмо» в Нижнем Новгороде:
РДЦ «Эксмо НН», г. Н. Новгород, ул. Маршала Воронова, д. 3. Тел. (8312) 72-36-70.

Полный ассортимент книг издательства «Эксмо» в Челябинске:
ООО «ИнтерСервис ЛТД», г. Челябинск, Свердловский тракт, д. 14. Тел. (3512) 21-35-16.

www.infanata.org
Электронная версия данной книги создана исключительно для ознакомления только на локальном компьютере! Скачав файл, вы берёте на себя полную ответственность за его дальнейшее использование и распространение. Начиная загрузку, вы подтверждаете своё согласие с данными утверждениями!
Реализация данной электронной книги в любых интернет-магазинах, и на CD (DVD) дисках с целью получения прибыли, незаконна и запрещена! По вопросам приобретения печатной или электронной версии данной книги обращайтесь непосредственно к законным издателям, их представителям, либо в соответствующие организации торговли!
www.infanata.org